



ابن القيم

وموقفه من التفكير الإسلامي

تأليف

الدكتور عوض الله جارحمازي
عميد كلية أصول الدين جامعة الزعفران

من مطبوعات تبليغ البحوث الإسلامية

١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م



أَبْنُ الْقِيَمِ

وموقفه من التفكير الإسلامي

تأليف
الدكتور عوض الله جواد حجازي
عميد كلية أصول الدين

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا نَتَكَلَّمُ بِالْبَيِّنَاتِ أَلَّا تُغْتَابُوا﴾

صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ

الإهداء

- * الى طلاب العلم ورواد المعرفة ...
 - * الى هؤلاء الذين تنكبوا الطريق وضلوا السبيل ...
 - * الى الحيارى والشاكين الذين يريدون أن يعرفوا ربهم ويؤمنوا
بخالقهم ...
 - * الى الملحدين والوجوديين ممن ينكرون وجود الخالق ، ولا يؤمنون
بمبدع لهذا الكون ، ومتصرف فيه ...
 - * الى المؤمنين بالله الذين يريدون أن يزدادوا ايمانا مع ايمانهم ...
 - * الى هؤلاء وأولئك أقدم هذا الكتاب راجيا من الله تعالى أن يدل على
الطريق المستقيم ، ويرشد الى صراط رب العالمين (صراط الله
الذى له مافى السموات ومافى الأرض ألا الى الله تصير الأمور) .
- عوض الله حجازى

تقديم

لفضيلة الدكتور محمد عبد الرحمن براهيم
المفتي العام بجمهورية مصر الإسلامية

الحمد لله الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم ، والصلاة
والسلام على خاتم المرسلين ، وإمام المجاهدين ، وسيد الخلق
أجمعين ، سيدنا محمد النبي الأمي العربي ، وعلى آله وأصحابه ،
ومن اهتدى بهديهم ، ونهج نهجهم ، وسلك طريقهم إلى يوم
الدين .

وبعد

فإن تاريخ العرب والإسلام حافل بأعظم الأعلام ، وآخر بأخلاق
الأمجاد والرواد ، الذين صالوا وجالوا في الفكر الإسلامي بخاصة ،
وفى كل فرع من فروع المعرفة ، وكل لون من ألوان العلوم والفنون
بعمامة .

ذلك أن أعلام الإسلام الأوائل قد حملوا مشعل النور
والعرفان - منذ أن فتحو عيونهم على نور الاسلام ، وعقولهم على
القرآن - يضيئون للإنسانية طريقها ، ويكشفون وجه الحق ،
ويأخذون بيدها إلى الصواب ، ويوجهون قوافلها نحو المجد
والعزة .

وسير أعلام الإسلام على طول التاريخ وعرضه ، وما فيها من
جهاد ونضال في حفظ الرسالة ونشر الدعوة ، وإبعاد الدخيل ،

وتجلية الأصيل ، جديرة بالدراسة والبحث والتأليف ، وبخاصة في هذه الفترة من تاريخ نضالنا ، وفي هذه المرحلة من مراحل حياتنا الإنسانية ، ونهضتنا العربية ، ودولتنا العصرية ، دولة العلم والایمان ، التي شغف الناس فيها بقراءة سير أعلام المفكرين المسلمين ، ليروا فيها عظمة الإسلام متمثلة في أعلامه وعلمائه ، فيستلهمون منها العظة والعبرة ، ويعودون من خلالها إلى ماضيهم التليد ، ومجدهم العريق ، يستمدون منه قوة الدفع على طريق النضال والجهاد .

و « ابن القيم » من أولئك الأعلام المفكرين ، والمجاهدين الصادقين ، الذين صادق فيهم قول الحق تبارك وتعالى : (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا) كما صادق في أمتهم قوله سبحانه : (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) .

فقد ساهم « ابن القيم » بأعظم نصيب في الذود عن الدعوة الإسلامية ، وجاهد في كثير من فروعها الأصلية والفرعية بالكلمة والفكر والتوجيه ، وأفسد - بعلمه وبصيرته - مفعول السهموم التي حاول أعداء الإسلام دسها في عقائد المسلمين ، ليبعدوهم عن عقيدتهم ، ويضللوهم في فهم دينهم ، ويسلخوهم عن دعوتهم ، وكشف - كذلك - مخاзи المفتريين من أعداء الدعوة الذين حاولوا بشتى الوسائل تشويه الإسلام ليصلوا إلى غرضهم الهابط ، ومطمعهم الرخيص .

ومن ثم فقد كان « ابن القيم » من أبرز المفكرين المسلمين ، الذين تركوا للاسلام والمسلمين ثروة ضخمة ، و تراثا عظيما ، في كثير من العلوم والمعارف ، التي تخدم الدعوة الإسلامية ، كالفقه الإسلامي والتفسير والحديث والتصوف ، والتاريخ الإسلامي والسيرة النبوية .

وكتابة السير ليست أمرا سهلا ، ولا عملا هينا ، ولكنها من أصعب الأمور وأشق الأعمال ، لأنها تتطلب من الكاتب الجمع بين قدرة المؤرخ وأدب الأديب ، واستقصاء الباحث ، لكي يستطيع أن يصور حياة الشخصية التي يكتب عنها تصويرا حيا ، يكسبها ثوب الحركة والحياة .

والدكتور عوض الله حجازي الذي تقدمه للسادة القراء بهذا الكتاب الذي هو مجرد نموذج من جهده العلمي المشكور ، ومن أسلوبه الشيق الممتع في العرض والأداء ، ومن فكره العميق الدقيق في التحري والبحث لا يعد فقط من أفاضل العلماء والباحثين والكتابيين في مثل هذا الموضوع ، بل فوق ذلك وأكثر منه ، يعد مثالا حيا خلق العالم وطابع الباحث وأسلوب الأديب ، فكما عهدناه موقفا في كل مؤلفاته وكتاباته ، كذلك وفق في كتابه هذا (ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي) فصور حياته تصويرا ينبض بالحركة ، وعرض آراءه وموقفه من التفكير الإسلامي عرضا شيقا ، وكشف كثيرا من الزوايا في فكر هذه الشخصية الإسلامية الكبيرة التي سيطلت تراثها حيا بين الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

والله نسأل أن يفيد من هذه الدراسة طلاب المعرفة والمتطلعين إلى دراسة السير ، وتاريخ الأعلام ، وآراء المفكرين الإسلاميين ، فهو سبحانه الموفق والهادي إلى أقوم سبيل .

دكتور محمد عبد الرحمن بيبصار
الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء
وسيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ، وذريته وأحبابه ،
ومن اهتدى بهديه ونهج نهجه إلى يوم الدين .

أما بعد

فهذه دراسة عن علم من أعلام الفكر الإسلامى ، ومفكر من
رجال المسلمين وعلمائهم الكبار ، الذين كتبوا فى الإسلام وتعاليمه
الشيء الكثير ، والذين كانت لهم جولات طيبة ، وكتابات نافعة
فى الإسلام : أصوله وفروعه .

ذلكم هو العالم الجليل ، والشيخ العلامة «ابن قيم الجوزية» الذى
وجد فى القرن الثامن الهجرى ، وتلمذ على «ابن تيمية الحرانى» .

لقد تنوعت كتابات «ابن القيم» وألف وكتب فى نواحى العلم
المختلفة ، كتب فى الفقه الإسلامى وأصوله ، وفى العقيدة الإسلامية
كتب المؤلفات العديدة ، وفى التفسير والحديث والتصوف كتب
الشيء الكثير والمؤلفات الضخمة ، وكتب فى التاريخ الإسلامى
والسيرة النبوية كتابه المشهور : (زاد المعاد فى هدى خير العباد) .

كتب في كل هذه النواحي كتابة ممتعة ، كتابة العالم المتبصر بما يكتب ، والفاهم لما يدرس ، حتى قال عنه بعض المؤرخين : إن « ابن القيم » مفسر مع المفسرين ، ومحدث مع المحدثين ، وفقه من جملة الفقهاء ، وصوفى من جملة الصوفية ، وهو عالم بعلم الكلام ، لا يجارى فيه ، وبأصول الدين وإليه فيه المنتهى ، وعالم بعلم السلوك وكلام أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم .

وهذه دراسة واعية شاملة عن جانب من جوانبه المتعددة والكثيرة ، دراسة عن الجانب العقدي في مؤلفاته ، ذلك الجانب الذى يتعلق بالعقيدة ، وفى هذه الدراسة بيان لآراء « ابن القيم » فى الله ، والاستدلال على وجوده جل شأنه ، والمناهج التى سلكها فى هذا الطريق ، وعن كلامه فى الصفات ومذهبه فيها ، وفى موضوع الحسن والقبح ، والنفوس الانسانية ، والثواب والعقاب ، وبيان رأيه فى المعاد ، وهل هو جسمانى أو جسمانى وروحانى .

وهذه دراسة تقوم على المقارنة الشاملة والواضحة بين آراء « ابن القيم » وآراء غيره من الفرق الإسلامية الشهيرة التى وجدت فى عصره وقبل عصره من أمثال : المعتزلة ، والأشاعرة ، والكرامية ، والجهمية ، والفلاسفة .

دراسة تقوم على المقارنة الدقيقة بين رأى « ابن القيم » وبين آراء

— ١٣ —

المذاهب والفرق الأخرى ، وبيان الآراء التي يلتقى فيها مع غيره
أو يتفرد بها دونهم .

وقد قصدت من هذه الدراسة أن أصل إلى حقيقة مذهب
«ابن القيم» في هذه المسائل ، وبيان الجديد الذى جاء به أو أضافه .
وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون .

للمؤلف

البَاب الأول

التعريف بابن القيم، وعصره، وموقفه من عقيدة السلف

- * الفصل الأول : عصر ابن القيم •
- * الفصل الثاني : ترجمة ابن القيم ، ثقافته العلمية ، موقف العلماء منه •
- * الفصل الثالث : طابع الانتخاب وأسبابه في التفكير الاسلامي •
- * الفصل الرابع : ابن القيم ولماذا كان منتخبا؟
- * الفصل الخامس : موقف ابن القيم من عقيدة السلف •
- * الفصل السادس : منهج ابن القيم في التأليف والبحث •

الفصل الأول

عصر ابن القيم

لأجل أن ندرس شخصية من الشخصيات التي كان لها أثر في ناحية من نواحي الحياة ، لابد من دراسة الظروف المحيطة بها ، والبيئة التي كانت تعيش فيها ، كي نقف منها على العوامل والمؤثرات التي أدت إلى نبوغ هذه الشخصية ، وعملت على ظهورها ، والتي كانت تهيمن عليها وتسيرها .

و « ابن قيم الجوزية » من هؤلاء الأشخاص النابيين ، والعلماء البارزين الذين ظهروا في أممهم بآرائهم وأفكارهم ، وكانت له في التفكير الإسلامي آثار طيبة ، وأفكار قيمة ، تشهد له بذلك تلك الثروة الطيبة التي تركها لنا في مؤلفاته المتعددة المتنوعة .

وقد أثبت البحث العلمي الحديث أن الشخص يتأثر بالأحوال والظروف المحيطة به ، كما يتأثر بالبيئة التي يعيش فيها ، ويكون لها دخل كبير في تشكيل حياته ، وطبعها بطابع خاص ، فنوع التربية التي يتلقاها في البيت وفي المدرسة ، والروح العامة التي تسود أساتذته ومعلميه ، والتلاميذ الذين يحيطونه ويعاشره ، والكتب

التي يقرأها ، والأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي توجد في عصره ، كل أولئك عوامل مهمة في تكوين شخصيته ، وتكييف اتجاهها ، وتعيين طريقها ومنهجها .

ولذلك كان لا بد لنا ونحن ندرس حياة « ابن القيم » الفكرية ، ومنهجه في التفكير والتأليف ، أن نلقي نظرة عاجلة على عصره ، الذي كان يعيش فيه ، والبيئة التي كانت تحيط به ، كي تكشف لنا هذه الدراسة عن حالة عصر « ابن القيم » وقد تناولت بالكلام عن حالة هذا العصر في هذه المجالة : الحالة السياسية ، والحالة الاجتماعية ، والحالة العلمية .

وإني لأعلم أن دراسة الحالة العلمية هي الأمر الهام في موضوع بحثنا ، مادمننا نبحت عن آراء « ابن القيم » الفكرية ، وآثاره العلمية ، لنرى مقدار تأثيره بالحالة العلمية في ذلك العصر ، إلا أنني - مع ذلك - طرقت ووضحت الحالة الاجتماعية والسياسية كذلك ، لما قد يكون لهما - غالباً - من الأثر في توجيه الحالة العلمية نحو ناحية معينة ، وطبعها بطابع خاص ، سلباً وإيجاباً .

(أ) الحالة السياسية :

عاش « ابن القيم » في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجريين ، وكانت حالة البلاد الإسلامية السياسية في تلك الفترة

من التاريخ ، وهي التي يطلق عليها - في الشرق والغرب - اسم « العصور الوسطى » سيئة إلى درجة كبيرة ، وضعيفة إلى غاية شديدة ، إذ أن البلاد الإسلامية كانت في ذلك الوقت عبارة عن ممالك صغيرة يحكمها أمراء من العجم والماليك ، ولم يكن للخلافة في ذلك الحين غير الإسم والرسم ، وإنما السيادة الفعلية كانت للمتغلبين من العجم والماليك يعزلون من يشاءون عزله ويولون من يريدون توليته^(١) .

(١) من الأدلة على ضعف الخلافة الإسلامية ، وتدخل السلاطين في الأمر ، وأن السلطة كانت بيدهم يولون ويعزلون كما يشاءون ، أنه حدث في سنة ٧٣٧هـ أن السلطان الناصر « محمد بن قلاوون » اعتقل الخليفة « المستكفي بالله » ومنعه من الاجتماع بالناس ، ثم أفرج عنه بعد ذلك ، ولكنه مالبت أن نفاه السلطان مع أهله وذويه إلى بلدة « قوص » من أعمال الصعيد ، وبقي الخليفة بها إلى أن توفي . واستبد الملك الناصر كذلك بالأمر وحده إلى حين وفاته . ثم بويع لابنه المنصور سيف الدين عام ٧٤٢هـ . فبايع ذلك السلطان : الخليفة أمير المؤمنين « أبا القاسم أحمد بن المستكفي بالله » .

(البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٧٦ طبع مطبعة السعادة) .

ولا أدل كذلك على ضعف الخلافة السياسية ، وتدخل الأمراء والثوار في الأمر من أنه قد حصل في سنة ٧٤٧هـ أن تدخل نائب السلطنة في ذلك الحين في أمر المملكة وجمع الأمراء حوله ، ودعا إلى تولية السلطان أمير « حاجي » وعزل أخيه الملك الكامل « سيف الدين » وكان لهم ما أرادوا بعد أن فر الملك الكامل هو وأنصاره ،

وقد كانت البلاد الإسلامية مهددة بالغزو الأوربي ، فقد أغار

وبعد أن قتل بعض الأمراء في المعركة ، ثم أجلسوا السلطان الجديد على سرير الملك • وسماه الملك المظفر ابن الملك الناصر « محمد ابن قلاوون » ، ولكنهم ما لبثوا أن غضبوا عليه • وتحزبوا ضده • فخرج اليهم في نفر قليل فقتلوه عام ٧٤٨ هـ •

(راجع البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٢٤)

كما حصل أيضا أنه في عام ٦٩٣ هـ قام بعض الأمراء وعلى رأسهم الأمير « بيدرا » خلف السلطان « الأشرف خليل » وهو الذي انتصر على الصليبيين في الشام • وكان السلطان يسطاد وحيدا بجوار الاسكندرية ، فخرجوا اليه وضربوه بسيوفهم • ومثلوا به تمثيلا شنيعا ، حتى ان بعضهم وضع سيفه في دبره ، وأخرجه من فمه ، ثم تركوه طريحا على الأرض تأكله الطيور والحيوانات ، وحصل أن تدمر من هذا العمل بعض الأمراء ، فتقاتلوا بعضهم مع بعض حتى قتل « بيدرا » ومثل به كذلك ، ثم بايعوا السلطان الظافر « محمد ابن الملك المنصور قلاوون » وكان أخا للأشرف خليل المقتول •

(تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٢٩ طبع بولاق سنة

١٣١١ هـ) •

كما حصل أيضا أن قام بعض المماليك البرجية وعلى رأسهم « كرجي » مقدم المماليك في ذلك الحين ، واتفقوا فيما بينهم على قتل السلطان (حسام الدين لاجين) فتم لهم ذلك وقتلوه وهو يصلي العشاء في قصره •

(راجع تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٢٩) •

كما قام الأهالي في عام ٧٤٣ هـ وخلعوا السلطان « أحمد ابن الملك الناصر » لفتنة حصلت في ذلك الوقت ، وملكوا عليهم أخاه « الملك الصالح اسماعيل بن الملك الناصر » •

(البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٠٢) •

الصليبيون الأوربيون على ساحل الشام ونزلوا به ، واستولوا على معظم مدنها الساحلية وأسقطوا « عكا » وقتلوا من بها من المسلمين ، ودخلوا « بيت المقدس » وهدموا أركانه ، وفعلوا به المنكرات .

كما كانت أطراف البلاد الإسلامية الشمالية مهددة بغزو التتار الذين أغاروا عليها ، وأسقطوا « بغداد » عاصمة البلاد الإسلامية ، ومقر الخلافة عام ٦٥٦ هـ على يد « هولاكو خان » التتارى ، وقد استولوا عليها واستعملوا فيها أعمال التخريب والتدمير والقتل ، حتى صارت بغداد فى ذلك الوقت بحراً من الدم من كثرة القتلى ، حتى ليقال إن هواءها قد فسد ، ويرىها قد تغير من كثرة الجيف المطروحة على قارعة الطريق ، والتي لم تجد من يدفنها ويدارى سوائها ، كما يروى ذلك « ابن كثير » فى كتابه « البداية والنهاية » .

وكانت الحروب مستمرة بين المسلمين والتتر من جهة ، وبين الصليبيين من جهة أخرى ، حتى إن دمشق قد سقطت يوماً فى أيدي التتار ، فاستعملوا فيها أعمال التخريب والتقتيل بشكل مرعب ، وهدموا بعض المساجد ، وفعلوا بها بعض المنكرات ، كما يروى ذلك « ابن كثير » فى « البداية والنهاية » و « ابن إياس » فى كتابه « تاريخ مصر » ، ولكن من حسن حظ المسلمين ،

أنه لم تطل إقامتهم بدمشق ، بل كان أن اجتمعت كلمة المسلمين ، ووجدوا صفوفهم ، ثم جاء الجيش المصرى ، وهزمهم هزيمة منكرة في موقعة « عين جالوت » عام ٦٤٨ هـ ^(١) .

كما قضى الله كذلك بنصر المسلمين على الصليبيين ، فهزمهم الأشرف خليل ابن الملك المنصور قلاوون ، وأخرجهم من بلاد الشام ، وكفى الله المؤمنين شر هؤلاء القوم الغاشمين ^(٢) .

وفي ذلك الحين كانت الخلافة قد انتقلت إلى مصر ، وكان أول خليفة قد بويغ بها هو الخليفة المستنصر بالله « أبو القاسم أحمد ابن أمير المؤمنين الظاهر » بايموه بالخلافة عام ٦٥٩ هـ بعد ما شغل منصب الخلافة أكثر من ثلاث سنين إلا أن خلافته لم تدم طويلا ، فعزل ، وبويغ من بعده للحاكم بأمر الله أبو العباس « أحمد ابن المسترشد بالله العباسى » عام ٦٦٠ هـ .

وهكذا نجد أن حياة المسلمين في ذلك العصر كانت مليئة بالأحداث الجسام والمصائب المتلاحقة التي روعتهم وأخافتهم ،

(١) (البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٢٠) و (تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ٩٧) .

(٢) (البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٣١) و (تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٢٣) .

ووقع في قلوبهم أن مصدر ذلك كله ، إنما هو انقسامهم فيما بينهم ،
وتفرق كلمتهم بسبب انحرافهم عن تعاليم الدين ، وتهيات بذلك
أذهانهم لقبول دعوة إصلاحية جديدة ، تقوم على الوحدة
وبند الخلاف .

وفي ذلك يقول صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ
« مصطفى عبد الرزاق » شيخ الجامع الأزهر في كتابه « فيلسوف
العرب والمعلم الثاني » ما نصه :

(كانت الدولة الإسلامية في هم مما أصابها من أثر الخراب
المغولى ، فأصبحت الفرصة سانحة لتوجيه الشعب إلى إصلاح
الإسلام بالرجوع إلى السنة التي كان الخروج عنها مدعاة لغضب
الله)^(١) .

وهذه الحالة هي التي دعت « ابن القيم » ، وأستاذه « ابن تيمية »
من قبله ، إلى القيام بدعوة إصلاحية شاملة ، والتمسك بكتاب
الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ، وبند الخلاف القائم بين المسلمين ،
وتوحيد المذاهب الكلامية والفقهية ، معتقدين أن السبب في فشل
المسلمين وضعفهم ، وتفرق كلمتهم ، إنما هو الخلاف الحاصل بينهم .

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني (ص ١١٩) .

(ب) الحالة الاجتماعية :

ليس لنا أن نتوقع حالة اجتماعية طيبة ، قارة ثابتة ، بعد ما قدمناه من سوء الحالة السياسية ، وما كان فيها من فوضى واضطراب ، وتنازع وشقاق ، فقد أدى تنازع الأمراء المسلمين فيما بينهم ، وقتل الخلفاء والتمثيل بهم ، وكثرة الغارات على البلاد الإسلامية إلى اضطراب الحالة الاجتماعية في البلاد ، ووجود الرعب والفرع في نفوس الناس ، بحيث أصبح لا يطمئن أحد على نفسه وأهله وماله .

كما حصل الجذب والقحط في أكثر البلاد الإسلامية ، حتى إن المصريين كانوا يحفرون الحفرة فيضعون فيها القمام من الناس^(١) ، من كثرة القتلى بسبب الجوع ، وارتفاع أسعار أقوات المسلمين ، من قلة المحصول الزراعي ، الذي سببه جذب الأرض ، وشن الغارات والحروب^(٢) .

(١) (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٣٤٣) .

(٢) من الأدلة على سوء الحالة الاجتماعية أنه في سنة ٦٩٥ هـ حصل قحط شديد في الديار المصرية ، وارتفعت الأسعار في جميع البلاد الإسلامية « ومصر والشام ومكة والمدينة » حتى بلغ سعر الرطل من اللحم سبعة دراهم ، وحتى بيع الفروج الواحد بخمسة عشر درهما ، والبيضة الواحدة بأربعة دراهم ، واشتد الأمر على الناس

• • • • •

حتى أكلو الكلاب والحمير والحيل والبغال ، ولم يبق من الدواب شيء
عند أحد من الناس ، وبيع الكلب في ذلك الوقت بخمسة دراهم •

(تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٣٣) (والبداية والنهاية
ج ١٣ ص ٣٤٣) •

كما حصل في سنة ٧١٨هـ أن قل المطر في بلاد الجزيرة
والموصل ، فحصل الجذب والقحط ، وارتفعت الأسعار ، وعدمت
الاقوات بحيث أكلوا كل ما وجدوه من الجمادات والحيوانات ، ومن
قلة الأموال التي يشترون بها ما يسدون به رمقهم باعوا كل شيء
يملكونه ، حتى أولادهم وأهليهم ، وبيع الولد في ذلك الحين بخمسين
درهما بل وأقل من ذلك •

(راجع البداية والنهاية ج ١٤ ص ٧٦) •

وهل أدل على سوء الحالة الاجتماعية ، وتفاقم أمر العامة
واللصوص ، والنهب والسلب في البلاد من أنه في سنة ٧٤٢ هـ
نادى أحد الأمراء العوام والعسكر ، وأمرهم أن ينهبوا بيت الأتابكي
« قوصون » فدخل العوام بيته ، وأحرقوا بابه ، ونهبوا كل ما في
اصطبله من الخيول والبغال ، وسرقوا ما عنده من السلاح والنحاس
وغير ذلك ، و « قوصون » ينظر اليهم من الشباك ولا يملك لنفسه
دفعاً ، وقد خاطب أحد الأمراء بقوله يا مسلمين ! أما تحفظون هذا
المال الذي تنهبه العوام ، أما أن يكون لى أو للسلطان • فقالوا له :
ان الذى معك من الأموال والتحف يكفى السلطان ، ولكن الأمر لم
يقف عند هذا الحد ، بل هجم عليه بعض الأمراء ، وقبض عليه
وسجنه •

ثم خلعوا الملك الأشرف « علاء الدين » في ذلك الوقت ،
ولوا بعده الملك الناصر « شهاب الدين أحمد » عام ٧٤٢ هـ •
(راجع تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٧٨) •

كما كثر النزاع المذهبي ، والخلاف الديني بين الفرق الإسلامية ،
التي كانت تتطاحن فيما بينها ، والتي جرت على البلاد الخراب والدمار ،
وأوقعت بها كثيراً من الولايات والمصائب (١) .

(١) ومن الأدلة على الخلاف المذهبي الذي جر للبلاد الخراب
والدمار ، ما حصل في عام ٦٥٥ هـ من الخلاف المذهبي بين أهل
السنة والرافضة ، والحرب التي وقعت بينهما وكان فيها الغلبة لأهل
السنة على الرافضة ، فاشتد حنق الرافضة عليهم . حتى ان الوزير
« ابن العلقمي » وكان رافضياً دبر للمسلمين الشر ، فكتب
« هولاءكو خان » ملك التتار في ذلك الوقت ، ودعاه الى غزو بلاد
المسلمين . ففعل وكانت الكارثة المؤلمة بسقوط بغداد ، وقتل
الخليفة وزوال مقر الخلافة من بغداد ، وصيرورتها بحراً من الدم لكثرة
ما قتل فيها من الرجال والنساء والأولاد على يد أولئك القوم
الكافرين الغاشمين .

(البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٢٠١ وما بعدها) ،
و (تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ٩٤) .

وهل أدل على ذلك الخلاف المذهبي من ذلك ، وأيضاً مما حصل
بين « ابن تيمية الحراني » وقضاة عصره من الشقاق والخلاف الذي
أدى بهؤلاء العلماء الى أن يرفعوا أمره الى السلطان ، بحجة أنه خرج
على الاجماع بسبب ما نشره في (العقيدة الواسطية) التي أرسل بها
رداً على خطاب وصله من أحد علماء (واسط) أن يبين له عقيدة
أهل السنة ، فكان أن جمع له السلطان ثلاثة مجالس لمحاكمته
انتهت بسجنه .

وكما حصل أيضاً أن اختلف العلماء في « تاج الدين السبكي »
وانقسموا في أمره فريقين ، وصار السلطان يصلح ويوفق بينهم ،

وكثر اللصوص واستفحل أمرهم ، وكثر قطاع الطريق ، فراد
 النهب والسلب في البلاد ، واستعملهم الأمراء ليتوصلوا بهم
 إلى مآربهم ، وعمد الناس إلى الغش في البيع والشراء ، والتطقيف
 في السكيل والميزان ، واحتكار الأقوات ، وغير ذلك من العلل
 الاجتماعية ، مما حدا ببعض العلماء إلى أن يأمرؤا بفرض التسعيرة
 الجبرية ، وأن يؤلفوا في ذلك كتباً ورسائل ، ومن هؤلاء العلماء :
 « ابن تيمية » الذي ألف رسالة يبين فيها حرمة احتكار أقوات
 المسلمين .

وقد ذكرت أمثلة كثيرة بالهامش ، تدلنا على سوء الحالة
 الاجتماعية وتقهرها في ذلك العصر ، وتدخل العامة واللصوص
 في الأمر ، وكثرة الخلاف المذهبي الذي أدى إلى ضعف الدولة
 وانحطاطها في ذلك الوقت ، مما أدى إلى قيام « ابن قيم الجوزية »
 يدعوهم للوحدة ، ويبيذ الخلاف المذهبي ، والرجوع في ذلك
 إلى الكتاب والسنة النبوية الصحيحة .

فيفزاد خلافهم حتى ان السلطان خاطبهم بقوله : (لقد كنا نختلف
 فنحتكم الى العلماء ، واليوم يختلف العلماء فيحتكمون الينا) .
 (راجع البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٣١٧) .

(ج) الحالة العلمية :

قدمنا أن الحالة السياسية كانت ضعيفة إلى درجة كبيرة ، وأن الحالة الاجتماعية كانت سيئة إلى أقصى حد ، فليس لنا بعد ذلك أن نتوقع تقدما في الحركة العلمية والفكرية ، في ذلك العصر المضطرب الفاسد ، ولا رواجاً في الإنتاج العلمي في وقت ساد فيه الأتراك والمماليك ، واستعجمت فيه الألسن والعادات ، والأنفس والعقول ، وكثرت الثورات والحروب السياسية ضد المسلمين ، وجاءتهم المصائب من كل ناحية ، فلم يكن لديهم من الاستقرار والرفاهية ما يمكنهم من الاشتغال بالبحث والتفكير .

فقل الإنتاج العلمي ، وركدت الأذهان ، وأخذ الناس يقلدون من سبقهم في الأصول والقروع ، ولم يمكنهم الاجتهاد في القروع ، واعتنق الناس مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في الأصول ، وحرّم الأخذ في القروع بغير المذاهب الأربعة ، وعمد العلماء في ذلك العصر إلى الجمع من كتب السابقين ، والسير على نظامهم في التأليف ، وسلكوا مسلكاً حسناً فيه ، فجاءوا المباحث المتعلقة بكل فن في سلك واحد ، وكتبوا في ذلك للثقلات الضخمة أحياناً ، والمختصرة أحياناً أخرى ، ولكن لم يكن في كل ذلك أثر للابتكار والتجديد .

غلبت على العلماء في ذلك العصر نزعة التقليد ، وسيطر الجود الفكري ، وأصبح جهد العلماء أن يفهموا كلام السابقين دون بحث أو مناقشة ، بما دعا « ابن قيم الجوزية » إلى أن يثور ضد هذا العصر ، وأن يحارب التقليد بكل قوة ، ويجعله طاغوتا من الطواغيت ، فيقول في مؤلفاته : (كسر طاغوت التقليد) ، ثم يفتح لهم باب الاجتهاد في الأصول والفروع معاً .

وهكذا نرى عصور الضعف العلمي دائماً تمتاز بكثرة الجمع مع نضوب في البحث والاستنتاج ، مما حمل « ابن القيم » وساعده على قراءة هذه الكتب والمؤلفات المتعددة ليخرج منها مذهبه ، ويختار منها ما يتفق مع عقله ، تلك الطريقة التي استطعنا أن نسميها (الانتخاب في تفكير ابن القيم) .

ولكن ليس معنى ذلك أن الضعف العلمي ، والجود الفكري ، قد وصل إلى غاية لا يرجى معها نهوض ، ولا توثب لبعض العلماء النابهين الذين يوجدون دائماً في كل عصر . . . كلا ! فقد وجد في ذلك العصر بعض العلماء الذين تأثروا بمنهج الغزالي ، ومشايعته للمذهب الأشعري ، ومحاربتة الفلسفة ، وألقوا المؤلفات الضخمة في تأييد هذا المذهب ومناصرته (١) .

(١) من هؤلاء العلماء الذين ألقوا المؤلفات القيمة ، ونصروا مذهب الأشعري :

ولكن تأليفهم إنما هو جمع فقط لأراء السابقين ، وتأيد
لمذهب خاص في الأصول والفروع ، وليس لهم في هذا التأليف
أى ابتكار .

(أ) « البيضاوى » : وهو القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى
الفارسى الشيرازى ، صاحب كتاب (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)
فى التفسير . وكتاب (منهاج الوصول) فى فقه الشافعية ، و (طوالع
الأنوار) فى علم الكلام ، والمتوفى سنة ٦٨٥ هـ (مذكرة
الدكتور غلاب فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٤٤ طبع ١٩٣٩) .
(ب) « الصفى الهندى » : أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم
ابن محمد الارموى الشافعى ، المتكلم الأصولى ، شيخ « ابن قيم
الجوزية » والمتوفى سنة ٧١٥ هـ

(ج) « تقى الدين السبكى » : على بن عبد الكافى السبكى
المصرى الشافعى صاحب كتاب (الاعتبار ببقاء الجنة والنار)
و (شفاء السقام فى زيارة خير الأنام) فى الرد على « ابن تيمية »
وصاحب كتاب (السيف الصقيل) فى الرد على ابن القيم ، والمتوفى
عام ٧٥٦ هـ .

(د) « عضد الدين الأيجى الشيرازى » : أحد أكابر فقهاء
الشافعية المتصوفين ، وأحد العلماء الأعلام ، وصاحب كتاب
(المواقف) فى علم الكلام . وكذلك (العقائد العضدية) فى علم
الكلام أيضا والمتوفى عام ٧٥٦ هـ .

(هـ) « ابن تيمية » : أحمد بن عبد الحلیم الحرانى ثم الدمشقى
صاحب كتاب (منهاج السنة النبوية) فى الرد على الشيعة والرافضة
وكتاب (العقيدة الواسطية) فى بان عقيدة السلف ، وكتاب
(موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) وغيرها من الكتب التى
ألفها ، وهو شيخ « ابن القيم » أيضا توفى سنة ٧٢٨ هـ .

كما وجد في هذا العصر كثير من علماء اللغة والمحدثين ممن لهم
أثر يذكر فيسذكر في سجل العلماء العاملين ، وغيرهم من علماء
التاريخ (١) .

(١) ومن هؤلاء العلماء الأجلاء :

(أ) « أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأفريقي المصري الملقب
بجمال الدين » صاحب (لسان العرب) في اللغة العربية ، ولد
عام ٦٣٠ هـ وتوفي عام ٧١١ بالقاهرة (الأدب العربي وتاريخه
تأليف الاستاذ محمود مصطفى ج ٣ ص ١٩١ طبع الحلبي سنة
١٩٣٧) .

(ب) « ابن دقيق العيد » : قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق
العيد القشيري المصري المحدث الكبير صاحب التصانيف الكثيرة في
الحديث وغيره ، والتي منها (احكام الأحكام شرح عمدة الأحكام)
توفي عام ٧٠٤ هـ .

(ج) « شمس الدين الذهبي » صاحب كتاب (المعجم) في
رجال الحديث . وصاحب (تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير الاعلام)
في نحو اثني عشر مجلدا ، ثم اختصره في (طبقات الحفاظ) وغيرها
توفي سنة ٧٤٨ هـ .

(د) « تاج الدين السبكي » : أبو نصر عبد الوهاب بن علي
ابن عبد الكافي السبكي المصري الشافعي ، قاضي القضاة في زمانه
وصاحب كتاب (طبقات الشافعية الكبرى) في ستة مجلدات والمتوفى
عام ٧٧١ هـ ، وقد شرح مختصر ابن الحاجب وسماه (رفع الحاجب .
عن مختصر ابن الحاجب) كما شرح منهاج الوصول للبيضاوي .

(هـ) « ابن كثير » : أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير
القرشي الدمشقي صاحب (البداية والنهاية) في التاريخ الاسلامي

فلم تعدم النهضة العلمية التي أسسها الغزالي في الشرق في القرن الخامس الهجري علماء أجلاء ، يقومون على رفعها ، ويسرون في ضوئها في الغرب والشرق .

وفي ذلك يقول الأستاذ « محمود مصطفى » في كتابه (تاريخ الأدب العربي) يصف حالة هذا العصر العلمية ما ملخصه :

(وقد كانت البلاد الإسلامية ممزقة بين التتر والمغول في الشرق ، والمماليك في مصر والشام ، والبربر فيما وراء مصر إلى المحيط الأطلسي ، فكانت البلاد في حالة يرثى لها ، يتولاها في غالب الأمر من لا يمت إليها بنسب ، ولا يجمعه بها لغة ، فاستعجبت الألسن ، وضعفت اللغة العربية ، والسيادة الإسلامية ، ولولا أن

وصاحب (التفسير الكبير المسمى بتفسير القرآن العظيم) لابن كثير توفي سنة ٧٧٤ هـ .

(و) « المقرئ » : تقي الدين أحمد بن علي المقرئ ، صاحب كتاب (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار والمشهور بكتاب الخطط) ، وكتاب (السلوك لمعرفة دول الملوك) وكتاب (التنازع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم) توفي سنة ٨٤٥ هـ . رجعت في بيان تراجم هؤلاء العلماء الى كتاب : (البداية والنهاية) لابن كثير . و (جلاء العينين في محاكمة الأحمدين) للألوسي . و (بغية الوعاة) للسيوطي و (شذرات الذهب) لابن العماد . و (المنهل الصافي) لابن تغري بردي . و (التمهيد) للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق .

الإسلام هو دين القوم ، والقرآن قانونهم ومرجع أحكامهم ، والقوم مضطرون في سبيل قيادة هذه الشعوب إلى أن يجعلوا للقرآن وعلومه المكان الأول ، لولا ذلك لزالَت العربية ، وحيت آثارها ، حتى إن لغة التخاطب ولسان الحكومة الرسمي في بعض الممالك الإسلامية كانت اللغة الفارسية أو التركية ، ولكن العربية ظلت لغة التأليف .

ولكننا مع ذلك نجد نشاطا في التأليف ، وإظهاراً لكتب جامعة في كل علم وموسوعات تشمل كثيراً من العلوم ، وذلك بسبب نكبة البلاد بالمغول ، وحرقتهم للمؤلفات العلية ، ورميهم إياها في البحر ، خفزم ذلك إلى جمع المتفرق ، وإحياء الدارس ، والتعويض عما فات (١) .

ولقد ذكرت كثيراً من هؤلاء العلماء ، وعرفت بهم تعريفنا . موجزاً بهامش الصفحات ، ونوعت في ذكر هؤلاء العلماء ، لنعلم إلى أي حد قد طرقت جميع أنواع العلم ، وكتبوا فيها المؤلفات الكبيرة ، سواء كان ذلك في التاريخ الإسلامي ، أم في اللغة العربية ، أو علم الكلام ، أو التفسير والحديث .

(١) (الأدب العربي وتاريخه ج ٣ ص ١٨٢ - ١٩٠ طبع

الفصل الثاني

ترجمة ابن القيم، ثقافته العلمية، موقف العلماء منه

ترجمته :

هو محمد بن أبي بكر بن سعد بن حريز الزهرى ثم الدمشقي ،
الملقب بشمس الدين ، والمكنى بأبي عبد الله ، والمعروف بابن قيم
الجوزية (١) ، وهى مدرسة ، كان أبوه قيما عليها ، وقد كان
ذا علم وفضل .

ولد « ابن القيم » فى ٧ من صفر عام ٦٩١ هجرية (٢) ، وقد نشأ
« ابن القيم » فى بيت علم ، فقد كان أبوه عالما جليلا ، فتلقى عليه
علومه الأولى ، ثم درس عليه علم الفرائض ؛ وقد تلقى العلم كذلك
على كثير من الشيوخ والعلماء المبرزين فى عصره ، فدرس كثيرا
من العلوم ، وحصلها تحصيلًا جيدًا ، حتى صار له فى كل فن
مباحث قيمة .

-
- (١) « الجوزية » : مدرسة بناها محيى الدين بن الحافظ
أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى بسوق القمح بدمشق .
(٢) (المنهل الصافى لابن تغرى بردى) وهو كتاب مخطوط
بمكتبة أباطة باشا بمكتبة الأزهر تحت رقم ٦١٧ المجلد الخامس .

ويخطئ بعض الكتّاب فيطلق على «ابن القيم» اسم «ابن القيم الجوزي» وقد أدى بعضهم هذا الخطأ في التسمية إلى أن ينسب «لابن القيم»، هذا الذي تؤرخ له، كتاب (دفع شبهة التشبيه) «لابن الجوزي» وقد اضطررتني ذلك إلى أن أفرق بينهما وبين عالم آخر، يطلق عليه كذلك «ابن القيم المصري».

«فابن القيم المصري»: هو بهاء الدين علي بن عيسى بن سليمان الثعلبي المصري، وهو محدث كبير، روى عن الفخر الفارسي، وابن باقة، وتوفي بمصر في ذي القعدة عام ٧١٠ هجرية (١).

وأما «ابن الجوزي»: فهو أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي المتوفى ببغداد عام ٥٩٧ هـ، وصاحب كتاب (دفع شبهة التشبيه) في الرد على المشبهة، وكتاب (المغني) في مجلدات، و (جامع المسانيد) في الحديث وغيرها (٢).

وعلى ذلك فيجب أن نطلق على مفكرنا اسم: «ابن القيم» فقط أو «ابن قيم الجوزية»، ولا يطلق عليه «ابن القيم الجوزي»

(١) (شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ٢٣) .
 و (حسن المحاضرة للسيوطي ج ١ ص ١٦٣) طبع مصر .
 (٢) (دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص ٣ نشر القدسي عام ١٣٤٥) .

لأن الجوزى امم شخص آخر ، وأما هو فنسب إلى المدرسة
التي كان أبوه قبا عليها كما تقدم .

وقد كان « ابن قيم الجوزية » رجلا عالما وفاضلا ، وكان
ذا عبادة وتهجد ولهج بالذكر ، وشغف بالمحبة والافتقار إلى الله ،
والإجابة إليه ، حتى إن بعض العلماء جعلوه من الصوفية ، وسموه
الصوفي الكبير ، وكان كثير الصلاة والعبادة ، وكان يطيلها
ويعد ركوعها وسجودها ، وفي ذلك يقول « ابن كثير » وهو من
تلاميذ « ابن القيم » وأنصاره المخلصين :

(وكننت من أمحب الناس له ، وأحبهم إليه ، ولا أعرف
في هذا العالم في زماننا من هو أ كثر عبادة منه ، وكانت له طريقة
في الصلاة يطيلها جداً ، ويمد ركوعها وسجودها ، ويلومه كثير
من أصحابه في بعض الأحيان ، فلا يرجع ولا ينزع عن ذلك
رحمه الله) (١) .

لقد كان « ابن القيم » رجلا طيب القلب ، واسع الصدر ،
كثير التودد ، لا يحسد أحداً ، ولا يحقد عليه ، ولا يؤذي

(٣) (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٣٥) .

شخصاً ولا يستعيبه (١).

(١) كان « ابن القيم » رجلاً قوى الخلق ، سليم الضمير ، وكان ذا عبادة وتهجد ، كثير التلاوة ، وكان اذا صلى الصبح جلس في مكانه يذكر الله تعالى حتى يتعالى النهار ، ويقول : هذه غدوتي لو لم أقعدها لسقطت قواي ، وكان يقول : بالصبر والفقر تنال الامامة في الدين . (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٠) وكان يرى أنه لابد للسالك من همة تسييره وترقيه ، وعلم يستبصر به ويهديه ، وكان يعترف بالفضل لصاحب الفضل ، لذلك نراه يعتقد أن ما أوتي من العلم والمعرفة إنما هو فضل من الله عليه ، وأنه بمشيئته وقدرته مع عجزه وضعفه عن أن يصل إل مثل هذا العلم أو أقل منه ، بدون معونة الله تعالى وتفضله عليه ، وكان يناشد المطلع على مؤلفاته أن يحكم على مؤلفها بالرفق واللين ، وأن يعلم أن ما كان فيها من صواب فمن الله وفضله عليه ، وما كان من خطأ فمن الشيطان ووسوسته له .

وفى ذلك يقول في كتابه (حادى الأرواح الى بلاد الأفراح) :
(يا أيها الناظر فيه لك غنمه ، وعلى مؤلفه غرمه ، ولك صفوه وعليه كدره ، وهذه بضاعته المزجاة تعرض عليك ، وبنات أفكاره تزف اليك ، فان صادفت كفوؤاً كريماً لم تعدم منه امساكاً بمعروف ، أو تسريحاً باحسان ، وان كان غيره فالله المستعان ، فما كان من صواب فمن الله الواحد المنان ، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان ، والله برىء منه ورسوله) .

(حادى الأرواح الى بلاد الأفراح ص ١٤ طبع مطبعة الأنوار)
وكتاب (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٦٢٤ طبع سنة ١٣٥٨هـ) .

وبمثل هذا النص يستفتح أكثر مؤلفاته ، معترفاً فيها بفضل الله عليه ، واکرامه له ، وأنه عاجز كل العجز ، ومقصر كل التقصير .

وهذا الاعتراف منه بفضل الله تعالى عليه ، واكرامه له ، وبيان أنه عاجز عن الوصول الى شيء الا بتوفيق الله ، يدلنا على ما كان لهذا الرجل من الأخلاق العالية والورع الجهم ، والتدين السليم ، كل ذلك التواضع نجده عند «ابن القيم» مع أنه هو ذلك العالم الذى خاض فى كل فن ، وألف فى كل علم ، مؤلفات قيمة نافعة ، ولا أدل على هذا التواضع من قصيدته الميمية التى يذكر فيها أنه يتصدى لتعليم العلم والحال أنه ليس عنده علم ، وأنه كثير الخطايا والذنوب ، مع أن كثيراً من العلماء الأجلاء ، يرون أنه من أتقى خلق الله تعالى وأشدهم ورعاً ، وفى ذلك يقول ابن رجب فى طبقات الحنابلة : (وليس هو بالمعصوم ولكن لم أر فى معناه مثله) *

(طبقات الحنابلة لابن رجب ج ٢ ص ٥٩٤ مخطوط بدار الكتب

تحت رقم ٤٤١١ تاريخ) *

ويقول « ابن كثير » فى (البداية والنهاية) :

(وبالجملـة كان قليل النظر فى مجموعـه وأموره وأحواله «

والغالب عليه الخير والأخلاق الصالحة سامحه الله ورحمه) *

(البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٣٥) *

ويقول « ابن القيم » فى قصيدته الميمية :

بنى أبى بكر كثير ذنوبه	فليس على من نال من عرضه اثم
بنى أبى بكر غدا متصديراً	يعلم علماً وهو ليس له علم
بنى أبى بكر جهول بنفسه	جهول بأمر الله أنى له العلم
بنى أبى بكر يروم ترقباً	الى جنة المأوى وليس له عزم
بنى أبى بكر لقد خاب سعيه	اذ لم يكن فى الصالحات له سهم

الى أن قال :

وليس لهم فى العلم باع ولا التقى	ولا الزهد والدنيا لديهم هى الهم
بنى أبى بكر غدا متمنياً	وصال المعالى والذنوب له هم

(الدرر الكامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٣ طبع الهند) *

اتصاله بابن تيمية :

ولما كان لابن تيمية أثر واضح في ثقافة « ابن القيم » ،
وتكوين مذهب ، اعتنى المؤرخون بتحديد الوقت الذي التقى فيه
« ابن القيم » به فعينوه بسنة ٧١٢ هـ وهى السنة التى رجع فيها
« ابن تيمية » من الديار المصرية إلى دمشق ، فلزم « ابن القيم » مجلسه
من هذا العام إلى حين وفاته ، فأخذ عنه علماً حملاً ، وأفاد منه إفادة
كبيرة ، واتبع مذهب ونصره ، وهذب كتبه .

وفى ذلك يقول ابن حجر العسقلاني :

(وهو الذى هذب كتبه أى كتب « ابن تيمية » ونشر علمه ،
وكان ينتصر له فى أغلب أقواله)^(١) .

وقد حصل لابن القيم بسبب اتصاله بابن تيمية ، ونصره لمذهبه ،
وتمسكه به ، كثير من الأذى ، وقد حبس معه بالقلعة بعد أهين ،
وظيف به على جمل مضروبا بالدرة^(٢) ، وكان مدة سجنه منفرداً

(١) (الدرر الكامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٠) و (الطبقات
لابن رجب الحنبلي ج ٢ ص ٥٩٣) .

(٢) طبقات الحنابلة لابن رجب و البداية والنهاية لابن كثير
ج ١٤ ص ٢٣٤) .

عن « ابن تيمية » في مكان خاص به ، ولم يفرج عنه إلا بعد وفاة « ابن تيمية » سنة ٧٢٨ هـ ، وقد حبس مرة أخرى بسبب فتاوى « ابن تيمية » ، كما حبس أيضاً لإنكاره شد الرحال لزيارة قبر الخليل عليه السلام .

ثم توفي رحمه الله وقت العشاء الآخرة ليلة الخميس ١٣ من رجب سنة ٧٥١ هـ ، وصلى عليه من الغد بالجامع عقيب الظهر كما يقول « ابن رجب الحنبلي » في (الطبقات) ودفن بمقبرة الباب الصغير ، وشيعه خلق كثير ، حتى كانت شوارع المدينة تضيق بالمشيعين .

وقد اتفق المؤرخون على أن مولده كان في سنة ٦٩١ هـ ، وأن وفاته كانت في عام ٧٥١ هـ ، ولكنهم اختلفوا في التاريخ الميلادى ، فتذكر دائرة المعارف الإسلامية أنه ولد في عام ١٢٩٢ م ، وتوفي عام ١٣٥٦ م ، فتكون مدة حياته أربعة وستين عاماً ، مع أن التاريخ الهجرى يجعل مدة حياته ستين عاماً ، مما دعانى إلى مخالفة تاريخ دائرة المعارف الإسلامية ، وتأييد الرأى الذى ذهب إلى أن وفاته كانت في عام ١٣٥٠ م ، كما يذكر ذلك صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم « الشيخ مصطفى عبد الرازق »

في كتابه (التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) (١) .

وحجج « ابن القيم » مرات كثيرة ، وكان أهل مكة يذكرون عنه من شدة العبادة وكثرة الطواف أمراً يتعجب منه ، ودرس بالصدرية (٢) ، وأم بالجوزية بعد وفاة والده وقتاً طويلاً .

ثقافته ومؤلفاته :

كانت ثقافة « ابن القيم » ، ثقافة شاملة لجميع أنواع التفكير في عصره ، وعامة في جميع نواحي العلم ، فقد أخذ العلم عن كبار الشيوخ والعلماء المبرزين في أيامه ، ودرس عليهم جل أنواع العلم . فدرس على « ابن تيمية » (٣) التفسير والأصول وعلم الكلام ،

(١) هامش (ص ١٤٢ من كتاب التمهيد) وانما رجحت هذه الرواية لأنهم اتفقوا على أنه عاش ستين سنة هجرية . فلا يعقل أنه عاش أربعاً وستين سنة ميلادية ولأنه قد عاش بعد « ابن تيمية » ثلاثة وعشرين عاماً ، و « ابن تيمية » توفي عام ١٣٢٧ م فاذا ضم إليها ٢٣ سنة كانت وفاة « ابن القيم » عام ١٣٥٠ م على الأرجح .
(٢) الصدرية : مدرسة بناها ووقفها للحنابلة بدمشق « صدر الدين أسعد بن مؤمل التنوخي المغربي » ثم « الدمشقي الحنبلي » ، كان من الأغنياء وتوفي سنة ٦٥٧ هـ .
(٣) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٢١٦ .

(٣) هو « أحمد بن عبد الحلیم الحراني » المتوفى سنة ٧٢٨ هـ صاحب المصنفات الكثيرة في الرد على الفرق الانسلاسية والفلاسفة . قرأ عليه ابن القيم (المحصول في علم الأصول) وكتاب (الأحكام للآمدى) وغيرهما .

ودرس على «الصفى الهندي»^(١) وهو أستاذه في الأصول والفقه ،
 وقرأ على «مجد الدين إسماعيل الحراني» المتوفى عام ٧٢٩ هـ
 (مختصر أبي القاسم الحرقى) و (المقنع لابن قدامة) ودرس على
 «ابن الشيرازى»^(٢) ، كثيراً من العلوم ، وقد تتلمذ كذلك
 «لكمال الدين الزملكاني» شيخ الشافعية في الشام ، الذى انتهت
 إليه رئاسة المذاهب تدريساً وإفتاءً ومناظرةً وللتوفى عام
 ٧٢٧ هـ^(٣) .

تعلم «ابن القيم» وتخرج على هؤلاء العلماء الأجلاء وغيرهم ،
 ودرس عليهم علوم الإسلام واللغة دراسة متقنة .

فليس غريباً إذن أن نرى «ابن القيم» مجرأً من العلم ، زاهراً
 بكل فن متفنناً فيه ، واسع العلم والاطلاع ، طارفاً بالخلاف ومذهب

(١) هو «أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموى
 الشافعى» المتكلم الأصولى المتوفى سنة ٧١٥ هـ .

(٢) هو «القاضى أحمد بن محمد بن عبد الله الشيرازى
 الدمشقى» كان صاعداً كبيراً ومدرساً بالناصرية الجوانية مدة
 طويلة ، وسمع منه «ابن القيم» كثيراً من العلوم توفى سنة ٧٣٦ هـ .

(٣) (شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ٧٩ نشر القدسي
 سنة ٣٥١) .

السلف ، بعد ما علمنا أنه درس على تلك النخبة الطيبة ، وهؤلاء العلماء الأجلاء الأفذاذ في عصره (١) .

تفنن « ابن القيم » في علوم الإسلام ، فكان عالماً بالتفسير . وبالحدِيث ومعانيه وفقهه ، وبأصول الدين والفقه ، كما كان عالماً بالعربية ، وله فيها اليد الطولى ، ويعلم الكلام وغير ذلك ، وكان عالماً بعلم السلوك ، وكلام أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم ، وحصل له بسبب ذلك جاب من الأذواق والمواجيد الصحيحة ، كما تسلط بسبب هذه المعرفة على الكلام في علوم أهل المعارف والدخول في غوامضهم ، وشرح عباراتهم وأذواقهم (٢) ، ويكفي لمعرفة ذلك كتابه (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين) ، فقد شرح فيه « ابن القيم » كتاب (منازل السائرين) للهروي ، وهو كتاب في التصوف ودقيق أحوال المتصوفة .

وفي ذلك يقول « ابن رجب الحنبلي » في (الطبقات) يعصف « ابن القيم » ويبين سعة علمه : (وتفنن في علوم الإسلام ، فكان

(١) درس « ابن القيم » على غير هؤلاء مثل : « سليمان بن حمزة المقدسي الحنبلي والبهاء بن عساكر ، وعيسى بن المطعم وغيرهم » (المنهل الصافي المجلد الخامس) .

(٢) (شذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ٧٥١ مخطوط تحت رقم ١١١٢) .

عارفا بالتفسير لا يجارى فيه ، وبأصول الدين وإليه فيه المنتهى ،
وبالحديث ومعانيه وفقهه ، ودقائق الاستنباط لا يلحق فى ذلك ،
وبالفقه وأصوله ، وبالعبودية وله فيها اليد الطولى ، وبعلم الكلام
وغير ذلك ، وعالمياً بعلم السلوك وكلام أهل التصوف وإشاراتهم
ودقائقهم ، له فى كل فن من هذه الفنون اليد الطولى (١) .

ويقول « الذهبى » فى (المعجم) (٢) :

(عنى بالحديث ومتونه ، وبعض رجاله ، وكان يشتغل بالفقه
ويجيد تقريره ، وفى النحو ويديره ، وفى الأصولين) .

وقد أخذ عنه العلم خلق كثير من حياة شيخه « ابن تيمية »
وبعد وفاته إلى أن مات ابن القيم رحمه الله ، وانتفع به الناس والعلماء ،
وكتبه الآن من المراجع الهامة فى الفقه والأصول وعلم الكلام .
وكان الفضلاء يعظمونه ويتلمذون له كابن عبد الهادى (٣) وغيره .

(١) طبقات الحنابلة لابن رجب ج ٢ ص ٥٩٣ مخطوط بدار
الكتب) .

(٢) كتاب المعجم للذهبي فى مصطلح الحديث ورجاله ،
مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٥ مصطلح ، وهو محفوظ
بالمغارة) لذا اعتمدت فى نقل هذا النص على كتاب طبقات الحنابلة
لابن رجب .

(٣) هو « أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادى » الفقيه =

ولقد ألف « ابن القيم » ، وصنف كثيراً من المؤلفات ،
وهي في أنواع العلم المختلفة ، وهي مؤلفات قيمة تشهد له بالتفوق ،
وكثرة الاطلاع .

فقد ألف « ابن القيم » في التفسير ، ومن مؤلفاته فيه كتاب
(النبيان في أقسام القرآن) وكتاب (تفسير المعوذتين) و (تفسير
سورة الفاتحة) في أول كتاب (مدارج السالكين) له ، وغيرها .
وألف في الحديث مؤلفات كثيرة منها : كتاب (تهذيب
السنن) لأبي داود ، وكتاب (الوابل الصيب من الكلم الطيب) ،
وكتاب (الداعي إلى أشرف المساعي) وغيرها .

وقد ألف في الفقه وأصوله كتباً قيمة منها : كتاب (إعلام
الموقعين عن رب العالمين) وكتاب (الطرق الحكمية في السياسة
الشرعية) وكتاب (الصلاة وأحكام تاركها) وكتاب (تحفة
المودود بأحكام المولود) وكتاب (بيان الدليل عن استغناء

= الحنبلي ، المحدث الحافظ المولود في سنة ٧٠٥ هـ والمتوفى
سنة ٧٤٤ هـ ، وهو صاحب كتاب (الصارم المنكى في الرد على
السبكي) في كتابه (شفاء السقام) الذي رد به السبكي على
« ابن تيمية » وقد درس وتعلم على « ابن تيمية وابن القيم » .

المسابقة عن التحليل) ^(١) ، وكتاب (التحليل فيما يحل ويحرم من لبس الحرير) وغيرها .

كما ألف في التصوف كتباً كثيرة منها : (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين) وكتاب (الفوائد لابن القيم) وكتاب (عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين) و (طريق الهجرتين وباب السعادتين) وغيرها .

وهي كتب تجمع بين التصوف النظري والتصوف العملي ، وقد عمل فيها «ابن القيم» مجهوداً كبيراً ، ويكفي أن تعلم لذلك أن كتاب (مدارج السالكين) وحده يقع في ثلاثة مجلدات ، وصفحاته تزيد على الألف صفحة من القطع الكبير .

وقد ألف «ابن القيم» في علم الكلام والفلسفة ، كتاب (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة) وكتاب (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) وكتاب (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعتلة والجهمية) و (الكافية في

(١) هذا الكتاب هو الذي طلبه السبكي بسببه (١) وكان السبكي قاضى قضاة الشافعية فى ذلك الحين) وأنكر السبكى عليه ذلك ، ورفع أمره للحاكم فرجع عن هذه الفتوى .
(الدرر الكامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٢ طبع الهند) .

الاتصار للفرقة الناجية) وهي شعر في ستة آلاف بيت إلا خمسين ، كلها في الفرق والرد على المتكلمين ، وإثبات عقيدة السلف التي على ظاهر الكتاب ، وهي تدل على عقلية جبارة ، وله كذلك في علم الكلام كتاب (الروح) وكتاب (حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح) وهو في وصف الجنة ونعيم أهلها ، ووصف سكانها وحالتهم ، وكتاب (مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة) وهو كتاب قيم في نوعه .

وقد ألف « ابن القيم » في التاريخ الإسلامى كتابه (زاد المعاد في هدى خير العباد) وهو كتاب كبير في أربعة مجلدات ضخمة ، يتكلم فيه عن السيرة النبوية ، وغزوات الرسول عليه السلام ، مستدلاً على ذلك بالأحاديث النبوية وأعمال الرسول فيها .

وقد ألف أيضاً في الرد على اليهود والنصارى كتابه (هداية الحيارى من اليهود والنصارى)^(١) .

(١) فى هذا الكتاب ، يبين « ابن القيم » حالة الناس حين بعثة الرسول عليه السلام وما كانوا عليه من ديانات ، ونذكر أنهم كانوا صنفين : أهل كتاب ، وزنادقة لاكتاب لهم ، ويبين حال كل منهما ، ثم ذكر أن بعض هؤلاء قد طعن فى الدين الإسلامى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فنصب نفسه للرد عليهم وذكر لهم أدلة الرسالة المحمدية ، واستخرج مبشرات من كتب اليهود والنصارى . ثم بين لهم فساد عقيدتهم وأن كتبهم قد حرفت وبدلت ، ثم رسم لهم الطريق الواضح للسعادة الأبدية بالرجوع الى الديانة الإسلامية .

وقد ألف « ابن القيم » غير ما ذكرنا من الكتب كتباً كثيرة منها : كتاب (الجواب السكافي لمن سأل عن الدواء الشافي) ويسمى كتاب (الداء والدواء) خلافاً لما ذكره « بروكلمان » في كتابه (تاريخ الأديان) حيث عدّها كتابين ، وكتاب (إغاثة اللهفان في معاصد الشيطان)^(١) ، و (إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان) وكتاب (بلوغ السؤل من أقضية الرسول) و (جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام) وكتاب (أمثال القرآن) ، و (تفضيل مكة على المدينة) وكتاب (فضل العلم) وكتاب (نور المؤمن وحياته) وكتاب (الكبائر) وكتاب (المسائل الطرابلسية) و (الصراط المستقيم في أحكام أهل الجحيم) وغيرها .

(١) وهذا الكتاب من الكتب القيمة « لابن القيم » والتي له فيها مجهود مشكور . ففيه يتكلم « ابن القيم » على القلب ، ويقسمه إلى صحيح ومريض وميت . ثم يذكر أدوية القلب المريض وعلاجه ، ويبين أن العبد لا يحيا حياة طيبة الا اذا أقر بالاله ، وعبدّه وخضع له: ثم يبين محاسبة الانسان لنفسه قبل العمل وبعده ، ليرى موافقته لأمر الله تعالى أو مخالفته له . ثم يذكر بعض المكاييد التي يكيد الشيطان بها للانسان ، ثم يوضح علاجها ؛ وكيف يتغلب الانسان على مكاييد الشيطان في العبادة ، ثم يذكر الحيل التي يعملها العلماء في عباداتهم ومعاملاتهم في البيع والنكاح وغيرها ، ويذكر فيها رأيه مبيناً ما يصح منها وما لا يصح ، وهو كتاب لا يستغنى عنه عالم ديني .

وقد أوصلها بعض الكتّابين إلى ستة وستين مؤلفاً، من المؤلفات الضخمة التي يبلغ معظمها مجلدين، وثلاثة مجلدات وأربعة^(١).

موقف العلماء منه :

و « ابن القيم » من العلماء النابهين ، والمفكرين الظاهرين ، الذين برزوا في كثير من النواحي العلمية - كما قدمت بيان ذلك - وسبق فيها الكثيرين من أقرانه ومعاصريه ، وتاريخ الإنسانية مليء بأن كل شخص يتقدم في فن من الفنون أو علم من العلوم ، أو صناعة من الصنائع ، لا بد أن يكون له كثير من الأنصار الموالين له ، والمؤيدين لفكرته أو صناعته ، والناشرين لمبادئه ، كما أنه يكون له كثيرون من الأعداء الناققين عليه ، والحاسدين لظهوره وتقدمه ، وتفوقه في مادته أو صنعته ومهنته .

لذلك ليس من الغريب حينئذ أن نرى « لابن قيم الجوزية » كثيراً من الأنصار ، الذين أشادوا بذكره ، ونوهوا بفضله وتقدمه ، وعرفوا الناس بمكانته في العلم والدين ، كما نرى له كثيراً من الأعداء

(١) رجعت في معرفة هذه المؤلفات الى كتب : (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) «حاجي خليفة» ، و (معجم الكتب العربية » لسركيس » ، و (البداية والنهاية) « لابن كثير » ، و (تاريخ الأديان) « لبروكلمان » ترجمة خاصة ؛ ومقدمة كتاب (الفروسية) « لابن القيم » نشر العطار .

الذين أرادوا الكيد له والنيل منه ، هؤلاء يجعلونه زنديقا من الزنادقة ، ومبتدعا ضالا من المبتدعة ، وأنه شذ عن إجماع المسلمين ، والعلماء العاملين في كثير من المسائل التي وضحها وبينها في كتبه في الأصول والفروع معاً ^(١) .

والأولون يجعلونه العالم الأكبر ، والشيخ الأجل ، شيخ الإسلام والمسلمين ، وخاتمة المحققين ، ووارث علوم المجتهدين ، وقائد النهضة الفكرية في القرن الثامن الهجري بعد أستاذه : « ابن تيمية الحراني » ومنقذ العالم الإسلامي من ورطة التقليد الأعمى ، ووصمة الاتباع لكلام الأولين من غير بحث أو مناقشة ، وأنه لذلك قد فتح باب الاجتهاد لمن يريد ، وبين أنه ليس وقفا على طائفة من العلماء المتقدمين فقط ، وإنما هو مفتوح في وجه الباحثين والمفكرين ، الذين لهم قدرة على الاستنباط والفهم ، ما داموا لا يخرجون عن نصوص الشرع الشريف الصريحة ، وليس مغلقا في وجه الباحثين من المتأخرين .

(١) هؤلاء يجعلون من شواذ « ابن القيم » في الأصول قوله بأن الله تعالى في جهة العلو الحقيقي ، وأن له يداً وقدماء ووجهاً ؛ وقالوا ان هذا تجسيم لله تعالى ، وأنكروا عليه القول بفناء النار ، وسيوضح أنه لم يقل بذلك ، ومن شواذه في الفروع قوله بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد تقع واحدة ، وجواز المسابقة بدون محلل ، وغير ذلك .

من هؤلاء الأنصار تلميذه النابه ، والعالم الجليل : « ابن رجب الحنبلى »^(١) ، و « الذهبى » ، و « ابن كثير » وغيرهم من العلماء كابن عبد الهادى ، الذى دافع عن « ابن تيمية » و « ابن القيم » فى كتابه (الصارم المنكى فى الرد على السبكى) .

ومن أولئك الأعداء الشيخ « تقى الدين السبكى » صاحب كتاب (السيف الصقيل فى الرد على ابن زفيل) وقد ألفه ليرد به على « ابن القيم » فيما ذكره فى قصيدته : (الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية) ؛ ويقصد بابن زفيل « ابن القيم » كما ألف كتاب (الاعتبار ببقاء الجنة والنار) ليرد به على « ابن تيمية » و « ابن القيم » معاً .

ومن هؤلاء الأعداء أيضاً ابنه « تاج الدين السبكى » صاحب كتاب (طبقات الشافعية الكبرى) ؛ و « التقي الحصنى » الذى ألف كتاب (دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد) ، وغيرهم كثير من العلماء القدامى والمحدثين .

(١) هو « زين الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين أحمد بن رجب البغدادى ، الدمشقى الحنبلى » والمتوفى عام ٧٩٥هـ ، وصاحب كتاب (شرح الأربعين النووية) « للإمام النووى » ، كما شرح جزءاً من كتاب البخارى وسماه (فتح الباي) وصاحب كتاب (طبقات الحنابلة) وغيرها من الكتب القيمة .

والسبب في عداوة هؤلاء العلماء له — كما يظهر من كتاباتهم — أنه قد فتح باب الاجتهاد في الفروع كما قدمنا ذلك ، وأنه شذ عن الاجماع في بعض مسائل الفروع والأصول ، وأطلق الصفات الخيرية — من اليد والوجه والقدم وغيرها — التي ورد ذكرها في الكتاب الكريم والسنة النبوية على الله تعالى بدون تأويل لها ، بل وصف الله بها حقيقة ، وأثبت لله تعالى الجهة والعلو الحقيقيين ، وأنه قدرهم الأشاعرة والمعتزلة الذين أولوا هذه الصفات ، بأنهم جهميون معطلون ، والمعتلون في نظره أشد كفرا من اليهود والنصارى (١) فكانت شدته هذه في النقد ، وإثباته للصفات الخيرية وغير ذلك من مسائل الفروع ؛ سببا في خروج الكثيرين عليه يبدعونه ويفسقونه تارة ، ويكفرونه أخرى ، ولكن الرجل — فيما يبدو — كان طيب القلب ، سليم الضمير ، مخلصا للدين ، غيورا عليه ، فلما رأى تأخر المسلمين وما حل بهم في ذلك العصر من النكبات السياسية ، والمصائب الاجتماعية ، وقع في ذهنه — كما يحكي ذلك بنفسه — أن ذلك بسبب تأخر المسلمين وبعدهم عن الدين الإسلامي ، وعدم وجود حرارة الإيمان في قلوبهم ؛ وجودهم عند نصوص

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٤٨ و ٧٣) ،

و (نونية ابن القيم ص ٢١١ طبع مطبعة التقدم) .

القداى وتقليدهم لأرائهم ، من غير أن ينقبوا ويبحثوا عن أسرار الشريعة الغراء والدين الخفيف ، حتى تخالط بشاشته قلوبهم ، وتسو بعزته وقوته نفوسهم .

كل ذلك حمله على أن يسلك هذا المنهج فى بحثه ، وأن يفتح باب الاجتهاد والبحث ، حتى ترقى نفوسهم ، وتقوى عقولهم ، ولأجل أن يحلوا ما استغلق عليهم فهمه من مسائل ، ويوجدوا حلولاً لبعض المسائل التى جدت فى حياة المسلمين الاجتماعية ، ولم تكن عند الأقدمين ، وليفتح لهم باباً للمباريات الفكرية ، والبحث العميق فى ذلك الوقت ، الذى ركذ فيه الدهن الإسلامى واستعجمت فيه الألسنة العربية بسبب الغزو التترى ، وتغلبهم على المسلمين من الشرق ، وهجوم الصليبيين وغلبتهم عليهم من الغرب .

فأخذ « ابن القيم » نفسه بالبحث والمجادلة والاجتهاد فى بعض المسائل ، وقراءة كتب القداى من العلماء والفلاسفة ، وأخذ فى نقدها نقداً مرأ ، سبب له كثيراً من الضغائن والبغضاء ، وكثيراً من الأهداء .

وعلى كل حال فليس « ابن القيم » من المعصومين ، ولكنه قد اجتهد ونقد آراء غيره ، والمجتهد عرضة للخطأ والصواب .

وهذا هو « ابن القيم » نفسه يذكر أن كل شخص عرضة للخطأ فيقول عن شيخ الإسلام الأنصارى فى كتابه (مدارج السالكين) شرح (منازل السائرین للأنصارى) (١) معتذرا عنه لخطأ وقع فيه فى نظره فيقول ما نصه :

(ولولا إحسان الظن بصاحبه — أى صاحب كتاب منازل السائرین الأنصارى — لنسب إلى لازم هذا الكلام ، ولكن من عدا المعصوم عليه السلام ؛ فأخوذ من كلامه ومتروك ، ومن ذا الذى لم تزل به القدم ولم يكب به الجواد ؟) (٢) .

فانظر إلى مقالة « ابن القيم » هذه ، واعتزازه ودفاعه عن شيخ الإسلام الأنصارى ، وبيان أنه ليس معصوما من الخطأ مع علمه

(١) هو « أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى » المتوفى سنة ٤٨١ هـ . عن (كتاب التمهيد) للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٨٢ .

(٢) (مدارج السالكين لابن القيم ج ١ ص ١٢٥ طبع المنار) ، وقد قال « ابن القيم » هذا الكلام عندما قال شيخ الإسلام الهروى : (اللطيفة الثالثة من لطائف التوبة) : أن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة ، لصعوده عن جميع المعانى الى معنى الحكم . اذ رأى « ابن القيم » أن هذا الكلام على ظاهره باطل ، فانه يؤدى الى أن العبد اذا نظر الى حكمة الله تعالى وشاهدها علم أن كل ما شاء الله وأراده فقد أحبه ورضيه . وهذا الرأى باطل فى نظر « ابن القيم » .

وتفوقه ، وتقديره له ، وذكره أنه ليس هناك معصوم إلا النبي ﷺ . فهو الذي يقبل كل كلامه ، أما غيره من غير المعصومين فأخوذ من كلامهم ومتروك ، فإن فيه الصحيح والخطأ ، والقوى والضعيف . ولا شك أن « ابن القيم » مندرج تحت هذه الكلية ، فإنه كذلك ليس بالمعصوم من الخطأ ، وقد حكم على أن غير المعصوم يؤخذ من كلامه ويترك ، فلا بد من تطبيق هذا الحكم عليه ، وأن نبين في كلامه المقبول والمتروك ؛ إذ هو غير معصوم . فالرجل في الواقع منصف في كلامه .

و « ابن القيم » متأثر في مقالته هذه « بالإمام مالك بن أنس » رضى الله عنه حيث قال : (كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب هذا القبر) (١) يريد النبي ﷺ .

(١) (البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٤٠ طبع مطبعة السعادة) .

الفصل الثالث

طابع الانتخاب وأسبابه في التفكير الإسلامي

التفكير الإسلامي الإلهي حتى عصر ابن القيم مرت به أطوار ثلاثة : طور التمهيد والإعداد ، وطور النضوج والكمال والإنتاج ، وطور الضعف والاضمحلال وعدم الابتكار .

١ — فالدور الأول : دور التمهيد والإعداد ، يشمل حال التفكير الإسلامي في وقت عزله قبل ترجمة الفلسفة اليونانية ، ونقلها إلى اللغة العربية ، وذلك في عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ، وما حصل من التفكير الإسلامي على يد بعض علماء هذا العصر أمثال : « الحسن البصري ، وواصل بن عطاء ، وعمر بن عبيد » وغيرهم من بناء علم الكلام في فترة تكوينه الأولى ، فلم يتعد بعض المسائل القليلة ، مثل مسألة مرتكب الكبيرة ، ومسألة الإمامة ، والإيمان والكفر ، ولم يكن ذلك التفكير الذي نشأ في هذا الدور حول هذه المسائل يستند إلى أدلة عقلية قوية ، وعمق في التفكير ، وإنما كان في الغالب مستنداً إلى أدلة نقلية ، ونظرة سطحية ، ولم يكن له طابع التفكير الفلسفي العميق .

وفي ذلك يقول « الدكتور محمد البهي » ما نصه :

(فهذا الذي حصل من التفكير في هذه المرحلة — أى مرحلة العزلة قبل الاختلاط والنقل — هو تمهيد لنمط فلسفى تكون في المرحلة الثانية ، والمرحلة الأولى مرت إذن دون أن يكون للعقلية العربية الطابع العلمى أو الفلسفى بتفكيرها فيها)^(١) .

٢ — أما الدور الثانى فهو دور نضوج العقلية الإسلامية ، ودور الإنتاج فى التفكير الإسلامى ، وذلك بعد عصر ترجمة الفلسفة اليونانية ونقلها إلى اللغة العربية فى عصر الدولة العباسية ، فقد وصل التفكير الإسلامى فى هذا الدور إلى غاية كماله ونضوجه ، ووصلت الفلسفة الإسلامية إلى قمتها ورشدها على يد فلاسفة الإسلام : الفارابى وابن سينا فى المشرق ، وابن ماجه وابن رشد فى المغرب .

٣ — أما الدور الثالث : فهو دور الضعف والاضمحلال للتفكير الإسلامى ، وذلك بعد عهد ابن سينا فى المشرق ، فقد أخذ الإمام الغزالى فى القرن الخامس الهجرى يهاجم الفلسفة فى الشرق كما هاجم غيرها أيضاً ، وألف فى ذلك كتابه (تهافت الفلاسفة) الذى ردّ به

(١) (الجانب الالهى من التفكير الإسلامى للدكتور محمد البهي ج ١ ص ٤٦) .

على الفلاسفة ردّاً شديداً ، ورأى أن الاشتغال بالفلسفة يخالف الدين ، ثم أُلّف على أنقاضها كتابه (إحياء علوم الدين) ، ذلك الكتاب الذى اشتهر الغزالي بسببه فى الأوساط الدينية ، وعند علماء الصوفية ، والذى قد أخذ شهرة كبيرة فترجم إلى كثير من اللغات الأوروبية ^(١) ، ومن ذلك الحين أخذ الغزالي فى نشر المذهب الأشعرى الذى ساد فى ذلك العصر فى بلاد المشرق والمغرب .

كما انتهت الفلسفة والإنتاج الفلسفى فى هذه الفترة فى بلاد المغرب بموت « ابن رشد » ، وإغلاق مدارس الفلسفة فى بلاد الأندلس ، وإحراق الكتب الفلسفية والكلامية من بعض أمراء ذلك الحين فى تلك البلاد ^(٢) .

(١) (مذكرة الدكتور غلاب فى الفلسفة الاسلامية ص ١٩٦
لبيع سنة ١٩٣٨) .

(٢) من الذين أحرقوا الكتب الفلسفية والكلامية الحاجب :
« المنصور محمد ابن أبى عامر » وفعل ذلك تقريباً وتحجباً الى العامة .
(طبقات الأمم للقاضى صاعد الأندلسى ص ٧٦ طبع مطر
بمصر) .

ومنهم « أبو يوسف يعقوب » من خلفاء أسرة الموحدين .
نقد أمر بإحراق كتب الفلسفة والحكمة بعد توليته عام ٥٨٠هـ
(تاريخ الفلسفة الاسلامية لدى يور ص ٢٥٦) تعريب « الدكتور
عبد الهادى أبو ريدة » .

انتهت الفلسفة الإسلامية الكاملة إذن ، وقضى عليها قضاء مبرماً بموت « ابن رشد » في نهاية القرن السادس الهجرى عام ٥٩٥ هـ ، ولم يكد القرن السابع الهجرى يحل ، حتى كان نذير تدهور وانحطاط للدراسات الفلسفية في العالم الإسلامى ، فليس تحت مدارس فلسفية ، ولا أشخاص يعنون عناية خاصة بالدراسات الفلسفية .

ولكن علماء الكلام فى ذلك العصر الذين ألفوا كتبهم فى العقيدة الإسلامية أمثال : « البيضاوى ، والإيجى ، والتفتازنى » قد خلطوا علم الكلام بالفلسفة ، وأخذوا يرددون آراء الفلاسفة فى مؤلفاتهم لا لينصروها ، ولكن ليردوا عليها ويهاجموها ، كما هاجمها الغزالى قبل ذلك (١) .

وهذا الدور الثالث من أدوار التفكير الإسلامى الإلهى كان

له اتجاهين :

(١) (دروس فى تاريخ الفلسفة للدكتور مذكور والاستاذ يوسف كرم ص ١٦٤) ، على أن هؤلاء المتكلمين ما لبثوا أن أعرضوا عن ذكر الأبحاث الفلسفية فى كتبهم لاعتقادهم أنها تضر العقيدة الإسلامية كما ظهر ذلك فى مؤلفات المتأخرين من علماء الكلام أمثال : « اللقانى والدردير والسنوسى » وغيرهم ، ممن آثر أن يقدم للقراء عقيدة الأشاعرة وأهل السنة فى رسائل صغيرة منثورة أو منظومة ، ليسهل حفظها وترديدها .

١ — الاتجاه الأول : اتجاه نحو الشرح والتعليق على الكتب المؤلفة في العقيدة الإسلامية والفلسفة ، كما صنع « السيد الشريف الجرجاني ، وسعد الدين التفتازاني » في شرحهما لكتب المواقف والمقاصد والعقائد النسفية وغيرها ، وكما صنع « الرازي » و « الطوسي » في شرحهما لإشارات ابن سينا ، ويتمثل هذا الاتجاه أيضاً في التبعية لمذهب الأشاعرة ، ونشر عقيدتهم ، والرد على مخالفيهم من المعتزلة والفلاسفة ، ويظهر ذلك في كتب العقيدة الإسلامية مثل : كتاب (الطوالع) للبيضاوي ، وكتاب (المواقف) لعصدة الدين الإيجي ، وكتاب (المقاصد) لسعد الدين التفتازاني .

فهؤلاء العلماء قد ألغوا كتبهم لنشر عقيدة الأشاعرة التي كانت سائدة في عصرهم ، ومسيطرة على ما عداها من المذاهب الأخرى ؛ وهم وإن ذكروا كثيراً من آراء الفلاسفة في كتبهم ، وخلطوا لهم الكلام بالفلسفة ، فإنهم لم يذكروا ذلك إلا للرد على الفلاسفة ، ونقض آرائهم .

٢ — الاتجاه الثاني : هو الاتجاه نحو الاختيار والانتخاب من آراء السابقين ومزج هذه الآراء المنتخبة بعضها ببعض ، وإخراج مذهب خاص منها ، ويتمثل ذلك في مؤلفات « ابن القيم »

وأستاذه « ابن تيمية » من قبله (١) .

(١) ولا يفوتني أن أنبه هنا إلى أن الامام « أبا الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠هـ » قد قام بمحاولات للجمع بين رأى المعتزلة ورأى السلف فى بعض المسائل . فقد كان أبو الحسن الأشعري معتزليا وتلميذا « لأبى على الجبائى المعتزلى » ولأمر ما انفصل عنه ، وخرج على مذهب الاعتزال ؛ ورأى أن المعتزلة قد غالوا فى التجريد (أى تجريد الله عن صفاته التى ورد ذكرها فى القرآن) ، وأن أهل النص قد غالوا فى التمسك بالنصوص ؛ فرأى أن الأمر يحتاج إلى التوفيق وإلى حل وسط بين هذين المذهبين المتقابلين — ودائما توجد الحلول الوسطى عند التعارض .

ولكن « الأشعري » — شأنه شأن كثير من الموفقين — لم يكن صاحب فكرة جديدة ، ولا مذهب مبتكر ، بل كان جل همه أن يقرب بين الآراء المتقابلة وأن يقف منها موقفا وسطا ، مهذباً من حدة المعتزلة تارة ، ومن غلواء السلف تارة أخرى .

هذا وكان الشعب كان يميل إلى هذه الحلول الوسطى فى ذلك الوقت لكثرة النزاع والتطاحن ، فصادت رواجاً لديه واعتنقها وتمسك بها .

(دروس فى تاريخ الفلسفة للدكتور مذكور والأستاذ يوسف كرم ص ١٣٢) .

لكن الأشعري لم يتعد عمله وتوفيجه أكثر من مسألتين : (مسألة الصفات ومسألة الاختيار) على أنه لم ينبج فى كثير من أجزائهما فى توفيجه . وفى المسألة الأولى : قد نجح فى التوفيق بين المعتزلة والسلف إلى حد ما ؛ فانه قد أثبت لله تعالى صفات وجودية هى : العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ، وجعلها معانى أزلية قائمة بذاته تعالى ، ولكنه فى الصفات الخبرية من :

فقد رأى هذان العالمان أن تأخر البلاد الإسلامية وانحطاط

الوجه واليد والساق والقدم وغيرها • كان مضطربا ولم يستطع التوفيق بين السلف والمعتزلة فيها ، فهو لم يمكنه انكار أن هذه الأشياء قد ورد ذكرها في القرآن الكريم ؛ ولذلك نجده مرة يصف الله سبحانه وتعالى بها بلا كيف ولا تشبيه • كما هو مذهب السلف ، ومرة يؤولها كما فعل المعتزلة ، فكان موقفه فيها مضطربا ولم يستطع التوفيق فيها ، بل ان الواقع وكتب الأشعرى تدل على أن مذهبه فيها مذهب أهل النص من السلف •

وفي ذلك يقول المستشرق « جولد زيهر » في كتابه (تطور العقيدة) :

(اذا اعتبر الأشعرى رجلا وساطة فلا تعمم وساطته في مسائل القرنين : - الثاني والثالث الهجريين - نعم له حلول وسطى في مسألتى - الاختيار والقرآن - ولكن الظاهرة الأساسية لموقفه التى تتضح أكثر ، فيما يتعلق بنظرة الشعب والجمهور ، تبدو واضحة فى تحديده تصور الله وفى علاقة هذا التصور بمذهب التجسيم • فهو ينسب لله وجهها وينسب اليه يدا • لأنه قد ورد ذكر ذلك فى القرآن والسنة ، لكنه يتفادى سداجة التجسيم بقوله : - بلا كيف - : وهذا بعينه مذهب أهل النص ، ولم يكن مذهبنا وسطا بين المعتزلة ومذهب « أحمد بن حنبل » امام النص المتشدد •

(الجانب الالهى من التفكير الاسلامى للدكتور محمد البهى

ج ٢ ص ٤) •

وأما فى مسألة الاختيار : فلم ينبجج « الأشعرى » فى التوفيق بينها أيضا ، فالمعتزلة يصرحون بأن أفعال العباد مخلوقة لهم ، ونتيجة اختيارهم ، والسلف يرون أن الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى ،

العقلية العربية في ذلك العصر ، راجع^١ إلى الاختلاف الحاصل بينهم ،
والتفرق في العقيدة بسبب هذه المذاهب الشائعة في بلادهم ، والتقليد
الأعمى لمذاهب السابقين بدون بحث أو مناقشة ، ورأيا أن ما حل
بالبلاد من الضعف السياسى والاجتماعى ، إنما كان سببه هذا
الاختلاف أيضاً ، لذلك نراها قد دعوا إلى الوحدة وجمع الكلمة
على مذهب واحد في الأصول والفروع ، واختيار ما هو الأحسن
من هذه المذاهب المختلفة ، وما يوافق الكتاب والسنة منها .

واعتقدا أنه لا يمكن معرفة الحق من الباطل في هذه المذاهب
إلا بعد العلم بها ، وقياسها على ما يقتضيه الكتاب والسنة ، فأخذنا

= وهنا يقف « الأشعرى » ليأتى بحل وسط بين هذين الرأيين
المتقابلين ، فيثبت للعبد قدرة وإرادة خاصة ، بدليل أن الأفعال
الاضطرارية — كالرعدة والرعشة — متميزة عن الأفعال الإرادية ،
غير أنه يقيد هذه القدرة الشخصية تقيدا تصبح وكأنه لا وجود لها ،
اذ أنها في رأيه لا تؤثر مطلقا فى مقدورها ، وهى نفسها مخلوقة
لله ، وكل ما فى المسألة أن الله أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة
الحادثة أو معها الفعل الحاصل من العبد اذا اراده واتجه اليه ، وهنا
نرى أن « الأشعرى » لم يتمكن من حل هذه المسألة حلا وسطا ،
فهو فى رأينا سلفى فقط ، وهذا الكسب الذى يثبت للعبد خفى
جدا غير ظاهر ، ولذلك قيل فى المثل — أخفى من كسب «الأشعرى»
— وبذلك نرى أن عمل « الأشعرى » وتوفيقه ليس عملا عقليا جديرا
بالعناية كعمل « ابن القيم » « وابن تيمية » سواء سميناه انتخبا
واختيارا أو توفيقا •

في قراءة الكتب الموجودة في عصرها — من فلسفية وصوفية وكلامية ، بل ومسيحية ويهودية — وأحاطا علما بها ، وقد كانت الحالة تساعدها على ذلك ، فقد كانت بلاد الشام التي نشأ فيها مليئة بتلك المؤلفات الإسلامية ، التي فر بها حاملوها من وجه الغزو المغولي في ذلك الحين ؛ وبعد أن حصلوا هذه العلوم ودرسوها دراسة متقنة ، أخذ كل منهما في نقدها وقياسها على الكتاب والسنة الصحيحة وآراء السلف الصالح ، مختارين منها المذهب الذي لا يخالف الكتاب والسنة في نظرها ، من هذه المذاهب المتعددة .

فكان بذلك مذهبهما خليطا من مذاهب متعددة ، وهذا هو الذي دمانا إلى تسمية هذا العصر (بعصر الانتخاب والاختيار) في التفكير الإسلامي ، إذ المراد بالانتخاب : إنما هو عدم التبعية لمذهب معين .

هذه النزعة الانتخابية في التفكير الإسلامي في هذا العصر — وهي التي لمسناها واستنتجناها من دراستنا للفلسفة الإسلامية على العموم — ومن دراسة « ابن قيم الجوزية » على الخصوص ، وهي التي حملتنا على أن نخوض — لأول مرة — هذا الموضوع ، ونكتب فيه هذه الرسالة .

وقد كنا نود أن نكتب في عصر الانتخاب كله ، إلا أنه خوفاً من تشعب البحث ، اخترنا أن نحصر الموضوع في شخصية « ابن القيم » ، وهي مثل واضح في الانتخاب في التفكير الإسلامي في هذا العصر ، وسيتضح لنا ذلك فيما يأتي من فصول هذا الكتاب .

أما أسباب الانتخاب في التفكير الإسلامي فيمكن إرجاعها

إلى سببين :

١ — السبب الأول : هو ضعف البلاد السياسي والاجتماعي ، فقد كانت البلاد الإسلامية في ذلك العصر ضعيفة إلى درجة كبيرة ، فقد غزا المغول البلاد الإسلامية في ذلك الوقت من الشمال الشرقي ، وأسقطوا (بغداد) عاصمة الخلافة الإسلامية حوالي ٦٥٦ هـ . وتعرضت البلاد كذلك لغزو الصليبيين من الغرب فنزلوا بساحل الشام ، وخربوا مدنها الساحلية ، كما خربوا بيت المقدس وغيره من المساجد ، وقد وضحت ذلك فيما تقدم ، كما ضعفت حالة البلاد الاجتماعية بسبب الجوع والفقر اللذين حلا بالبلاد بسبب الجذب وقلة الأمطار ، وكثرة الصوص وقطاع الطريق ، وقد بينت ذلك أيضاً فيما تقدم ، فكانت هذه الأسباب صارفة للعقلية الإسلامية عن الابتكار والاختراع في التفكير ، فلجأوا نحو التبعية لمذهب معين ، أو الاختيار من المذاهب السابقة .

٢- السبب الثانى من الأسباب التى جعلت العقلية الإسلامية

تلجأ إلى الاختيار وتميل إليه : هو كثرة المذاهب المختلفة فى ذلك
العصر ، وتعدد الفرق الكلامية ، فقد انتهت إلى هذا العصر كل
الثقافات الإسلامية من دينية وفلسفية ، وعرف كل ما بذله رجال
الدين والفلسفة من محاولات فى حل المشاكل الاعتقادية .

فدما ذلك الخلاف بين المذاهب طائفة من المفكرين ، إلى أن
يدرسوا هذه المذاهب المختلفة وهذه الفرق المتباينة ، وأن يأخذوا
من بينها الصحيح الموافق للكتاب والسنة الصحيحة فى نظرهم ،
ويتركوا الزائف الباطل .

هذه هى الأسباب التى ساعدت على وجود عصر الانتخاب
فى ذلك الحين ، والتى حملت المفكرين على أن يتهجوا هذا النهج
من التفكير .

وما أشبه نشوء عصر الانتخاب فى التفكير الإسلامى بنشوءه
فى التفكير الميتافيزيقى الإغريق ، فإن اليونانيين قد ضعفت حالتهم
السياسية والاجتماعية بعد «أرسطو» ؛ إذ خضعت البلاد لحكم
«الإسكندر المقدونى» ، وفى هذا الوقت نزح إليها كثير من
سكان البلاد التى كانت تحت حكم الإسكندر ، فاختلفوا باليونان ،
فكان ذلك سببا فى سوء حالتهم السياسية والاجتماعية معاً ،

كما خضعت بلاد اليونان بعد وفاة الإسكندر ، وتجزؤ مملكته ،
للالبراطورية الرومانية ، وصارت ولاية من ولاياتهم ، ومستعمرة
من مستعمراتهم ، ونزح الرومان إلى بلاد اليونان لينهلوا من
مواردها ، ويستفيدوا من علمها ، وكان حوض البحر الأبيض
المتوسط في ذلك الوقت مستعمرة رومانية ، فاختلطت أمم بعضها
ببعض ، وتلقت أفسكارهم^(١) .

في هذا الوقت ضعفت العقلية الإغريقية عن الإلتاج ، وأخذت
الهمم التي كانت في عهد « أفلاطون وأرسطو » متحفزة لحل رموز
الكون ، تتخاذل أمام النظريات الفلسفية العويصة ، واتجهوا نحو
الانتخاب والاختيار من آراء السابقين ، ولم يدفعوا بالفلسفة
إلى الأمام خطوة جديدة^(٢) .

(١) (الفلسفة الإغريقية للدكتور غلاب ج ٢ ص ١٢٣) .

(٢) وهذا هو « سيسرون » الخطيب الروماني والفيلسوف قد
ألف كتباً في الفلسفة ، ولكن علماء الفلسفة يقولون عنه : انه
ليس له فيها رأى جديد وإنما هي تقليد لآراء سبقت عليه ، فلم
يكن « سيسرون » من أصحاب المذاهب المستقلة وإنما كان مختاراً
ومرجحاً لما يروقه من المذاهب السابقة فحسب .

(راجع الفلسفة الإغريقية للدكتور غلاب ج ٢ ص ٢٣٦) .

وظل الحال كذلك إلى أن أخذت مدرسة الإسكندرية في الظهور في أواخر القرن الثاني الميلادي ، وإن كانت النظم الفلسفية قد تسربت إليها قبل ذلك التاريخ ، وفي هذه المدينة امتزج (المذهب المشائي ، والمذهب الأفلاطوني ، والمذهب الرواقى) وتكون منها جميعاً مذهب يدعى في تاريخ الفكر (بالمذهب الانتخابي) (١) .

(١) (تاريخ الفلسفة للأستاذين : « أحمد عبده خير الدين ، ومحمد على مصطفى » ص ١٦٤ طبع سنة ١٩٣٣) (ومحاضرات الأستاذ سانتلانا ص ٤٨) ، من النسخة المخطوطة ، (والجانب الإلهي من التفكير الإسلامى للدكتور محمد البهى ج ١ ص ١١٠) .
وفى ذلك يقول « الدكتور البهى » ما نصه :

(فالأفلاطونية الحديثة اذن لا تعدو أن تكون حلقة من حلقات العصر الهليني الرومانى ، وهى على التحديد آخر حلقة فيه ، ومعنى ذلك أنه يتمثل فيها طابع هذا العصر وخصائصه ، وقد امتاز هذا العصر بأنه لم يكن عصر انشاء وبناء . بل كان عصر عود على بدء . . فكان التفلسف فيه قائما على ما خلفه رجال العصر السابق ، وكان عمل الفلاسفة فيه عبارة عن اختيار من مدارس سابقة وعن مزج العناصر المنتخبة بعضها ببعض وقد دعت الرغبة فى الاختيار الى الأخذ من التصوف الشرقى وضم عناصره الى الفلسفة الاغريقية .

كما كان من الأسباب التي صرفت العقلية الإغريقية عن الابتكار في التفكير والميل إلى الاختيار من المذاهب السابقة ، كثرة المذاهب الفلسفية وتضاربها فيما بينها ، واختلافها بعضها مع بعض .

فكانت هذه الأسباب داعية إلى الميل إلى الانتخاب والاختيار من الآراء السابقة ، وصارفة لهم عن الابتكار والتجديد .

وفي ذلك يقول الأستاذ « ساتلانا » في محاضراته ما نصه :

(فلا تجد من القرن الثالث قبل الميلاد إلى آخر القرن الثاني بعد الميلاد قولاً يعتد به ، غير المذاهب القديمة ، فالحكماء بين شاك في الحقائق ممسك رأيه لعدم ثبوت شيء عنده ، ودهرى لا يقول إلا بالمادة ، أو رواقى يقول بوحدة العقل والمادة ، ومشائى يتفرغ للطبيعة ، كأنه قد أيس كل الإياس ، أو موفق يسعى للتوفيق بين الآراء بقدر الإمكان . . . فلم يبق للخروج من هذه الورطة

فتفلسف الأفلاطونية الحديثة — بناء على كل هذا — كان قائماً على الفلسفة الإغريقية والتصوف الشرقي ، وطابعها يتمثل في الاختيار من المدارس السابقة ، كما كان يتمثل في الشرح والتعليق على كتب القدماء) .

(الجانب الإلهي من لتفكير الإسلامى ج ١ ص ١١٣ طبع

— ٧١ —

إلا التوفيق بين المذاهب السابقة باختيار ما هو مسلم من الجميع ،
وإلغاء ما وقع فيه الخلاف حتى يحصل الوفاق ، وهذا هو ما حاوله
الاسكندرا نيون^(١) .

هذه هي أسباب الانتخاب في التفكير الإغريقي ، وما أشبهها
بأسباب الانتخاب في التفكير الإسلامى الإلهى — كما بينت ذلك
فيما تقدم — فإن العلل الواحدة تنتج المعلولات الواحدة .
والآن لننتقل إلى « ابن القيم » ولماذا كان منتخبا ؟

(١) محاضرات الأستاذ سانتلانا ص ٤٨ من النسخة المخطوطة

الفصل الرابع

ابن القيم وماذا كان منتخباً ؟

بيننا فيما تقدم أن « ابن القيم » وجد في عصر كثرت فيه الفرق الإسلامية والنحل المذهبية ، وكثر النزاع والتخاصم بين هذه الفرق إلى درجة كبيرة ، حتى إن الحروب والثورات كانت تقع بين هذه الفرق الإسلامية ، بسبب هذا الخلاف الذي كان يقع بينهم في الآراء ، وقد قامت الحرب بين الرافضة وأهل السنة مراراً عديدة ، وقد بينا ذلك فيما تقدم ، وكان العلماء يختلفون فيما بينهم في مسألة من المسائل ، فيرفعون الأمر إلى السلطان ، حتى إن الأمراء والسلاطين كانوا يتدخلون في الأمر لإصلاح ما بين المتخاصمين أحياناً ، وحتى صرح لأحد سلاطين المماليك في مصر أن يقول :

(لقد كنّا نختلف فنحتكم إلى العلماء ، واليوم يختلف العلماء فيحتكمون إلينا) (١) ، كما كان السلاطين والأمراء ينصرون بعض المذاهب ضد بعض أحياناً أخرى (٢) .

(١) (البداية والنهاية ج ١٤ ص ٣١٧) .

(٢) كما حصل من صلاح الدين الأيوبي أن نصر مذهب

الأشعري وجعله الدين الرسمي للدولة .

وكان أقوى هذه المذاهب انتشاراً في عصر « ابن القيم » ،
هو مذهب الأشاعرة الذي انتشر في العراق ، وما جاورها على يد
« الغزالي » ، وانتشر في مصر على يد السلطان « صلاح الدين
الأيوبي » ، ومن أتى بعده من ملوك الأيوبيين ، كما انتشر في المغرب
على يد « محمد بن تومرت » مؤسس دولة الموحدين بالمغرب^(١)
الأقصى ، والذي ذهب إلى العراق ، وأخذ عن « أبي حامد الغزالي »
مذهب الأشاعرة ، فلما عاد إلى بلاده ، نشر هذا المذهب فيها ،
وأخذ من أتى بعده يعمل على نصر هذا المذهب وتأييده ، حتى إن
دولة الموحدين بالمغرب ، كانت تستبيح دم من يخالف عقيدة
« ابن تومرت » إذ هو عندهم الإمام المعصوم المهدي المعلوم .

فكان هذا في نظر « المقرئى » هو السبب في اشتها المذهب
الأشعرى وانتشاره في أمصار الإسلام ، بحيث نسى غيره من
المذاهب وجهل ، وحتى لم يبق مذهب يخالفه ، إلا أن يكون مذهب
الحنابلة أتباع « الإمام أحمد بن حنبل » رضى الله عنه ، فإنهم كانوا
على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات ، حتى

(١) وهو الذى أدخل مذهب الأشعرى والغزالي فى المغرب
بعد أن كانا موسومين بالزندقة .

(تاريخ الفلسفة لدى يور وتعريب أبى ريدة ص ٢٤٩) .

جاء « تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الخرائي المعروف بابن تيمية »
فتصدى للانتصار لمذهب السلف ، وبالع في الرد على مذهب
الأشاعرة (١) .

ولعل انتشار مذهب الأشعري في ذلك العصر — كما يدل عليه
كلام المقرئى — وتمكنه من نفوس العلماء والعامة ، واعتقاد
أنه هو مذهب أهل السنة والجماعة ، هو الذى حمل « ابن القيم »
وأستأذه « ابن تيمية » من قبله على الإسراف فى نقده ، وشدة
التحامل عليه ، كى يزىلا من الأذهان ذلك السلطان الذى كان يتمتع
به ذلك المذهب فى معظم البلاد الإسلامية .

ولكنه ليس معنى ذلك أنه لم تكن هناك مذاهب أخرى
غيره . بل زالت واندثرت ، كلا ! فقد كان هناك بالبلاد الإسلامية
بجوار المذهب الأشعري مذاهب أخرى : كلامية وفلسفية متعددة ،
فقد كان هناك شيعة ورافضة بخراسان وأرض العراق ، وكرامية
بخراسان أيضاً ، وكان هناك زيدية باليمن ، ومتصوفة يقولون :
بوحدة الوجود أمثال « محيى الدين بن عربى » و « صهر بن الفارض »
وأتباعهما ، كما كان يوجد متفلسفة يتبعون مذهب « الفارابى »

(١) (الخطط المقرئية ج ٤ ص ١٨٥ طبع سنة ١٣٢١هـ) .

و « ابن سينا » ، كل ذلك عدا أصحاب الديانات الأخرى من اليهود والنصارى وغيرهم .

وفي هذا العصر الذى كان يمتلىء بمختلف الآراء والنظريات ، ويحفل بما لا يحصى من الفرق والمقالات ، والذى قد انتهت إليه جميع الثقافات كلها من دينية وفلسفية ، فى ذلك العصر ظهر « ابن قيم الجوزية » فى بيت علم وثقى .

فدرس على أبيه بعض العلوم الشرعية ، ثم درس على « ابن تيمية » وغيره من العلماء الأجلاء معظم أنواع التفكير فى عصره — كما قدمنا ذلك (١) — ثم توغل « ابن القيم » فى دراسة كل أنواع التفكير بنفسه ، حتى ألم بها ، وعرف كل ما بذله رجال الدين والفلسفة من محاولات فى حل المشاكل الاعتقادية والتوفيق بين الدين والعقل ، يدلنا على ذلك تلك الثروة الكبيرة التى تركها لنا بمؤلفاته العديدة المتنوعة ، فقد ملأ هذه المؤلفات بآراء الفرق الإسلامية كلها ، وذكر حججهم وآراءهم على ما هى عليه حتى كأنه واحد منهم فى المسائل التى تعرض لها ، ثم فند وضعف منها ما رآه

(١) راجع من هذا الكتاب الفصل الثانى من الباب الأول .

غير صالح — في نظره — وقوى واتبع ما رآه موافقا في نظره
للكتاب والسنة^(١).

وقد درس — فيما درس — اليهودية والنصرانية ، وعرف
ما فيهما من تحريف وزيف ، مما جعله يؤلف كتابه الذي سماه :
(هداية الحيارى من اليهودى والنصارى) ، هذا الكتاب الذى
بين فيه ما فى كتبهم من التحريف والتضليل الذى ضلوا بسببه ،
وأضلوا غيرهم بمن أتى بعدهم ، ونسج على منوالهم .

ثم رسم « ابن القيم » لهم فى هذا الكتاب الطريق الذى به
ينجون من هذا السقوط ، والذى يهديهم من هذا التخبط والحيرة ،
وهو كتاب قيم فى بابه .

درس « ابن القيم » إذن كل أنواع التفكير فى عصره ، وطوف
بين المذاهب المختلفة ، ودرسها دراسة متقنة ، ثم أخذ نفسه
بنقدها ، وبيان صحيحها من سقيمها ، ثم ارتضى منها ما نهض الدليل
— فى نظره — على تأييده وإثباته ، وفى هذا المنهج تتجلى نزعة

(١) حتى انه فى اعلام الموقعين اذا ما تعرض لمسألة فقهية ،
نجده يسرد الآراء فيها ، ويذكر أدلة كل منها ، ثم يختار منها
ما يؤيده الحديث والسنة ، وقد يكون رأيه مخالفا للمذاهب الأربعة
كما فى رأيه فى وقوع الطلاق الثلاث واحدة اذا كان الطلاق بلفظ
واحد (اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦ — ٥٣ طبع فرج الله الكردى) .

« ابن القيم » الانتخابية ، وبراعته في تأييد الرأي الذي يختاره ، ودحض الآراء التي يراها ضعيفة بكل قوة وجراءة .

وهذا هو « ابن القيم » نفسه يذكر في كثير من كتبه وأفكاره ، ما يصح أن يكون دليلا لنا على تسمية هذه النزعة في التأليف والبحث (بمذهب الانتخاب أو الاختيار في التأليف) .

وسأذكر هنا بعض النصوص من كتب « ابن القيم » نفسها ، كي تشهد لنا على صحة هذه التسمية وجواز هذا الإطلاق ، الذي استطعنا أن نطلقه على منهج « ابن القيم » في التأليف .

« فابن القيم » يقول في كتاب (شفاء العليل) بعد ما سرد الآراء والمذاهب الواردة في أفعال العباد ما نصه :

(وأهل السنة وحزب الرسول وعسكر الإيمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء ، بل هم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه ، وهم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه ، فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه . وهم براء من باطلهم ، فمذهبهم جمع حق الطوائف بعضه إلى بعض ، والقول به ونصره ، وموالاة أهله من ذلك الوجه ، ونفي باطل كل طائفة من الطوائف وكسره ، ومعاداة أهله من هذا الوجه ، فهم حكام بين الطوائف لا يتحيزون إلى فئة منهم على الإطلاق ،

ولا يردون حق طائفة من الطوائف ، ولا يقابلون بدعة بدعة ، ولا يردون باطلا باطلا ، ولا يحملهم شأن قوم على أن لا يعدلوا فيهم ، بل يقولون فيهم الحق ويحكمون في مقالاتهم بالعدل ، والله سبحانه وتعالى أمر رسوله ﷺ أن يعدل بين الطوائف . فقال : ﴿ فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ﴾ (١) .

فهذا هو « ابن القيم » يذكر في هذا النص أنه لا يتبع فرقة معينة ، ولا مذهبا معيناً ، بل يتبع الحق أينما وجده ، فيتبع حق كل طائفة دون باطلها ، فهو يختار من الطوائف السابقة عليه ، إذ هو كما يقول : يجمع حق الطوائف بعضه إلى بعض ، ويرفض باطل كل مذهب منها في نظره ، وهذا هو ما نقصده بالاتخاب ، فقد قصدنا منه عدم التبعية لمذهب معين .

ويقول أيضاً في (مفتاح دار السعادة) في مبحث الحسن والقبح ، بعد ما بين مذهب المعتزلة والأشاعرة ، وأدلة كل منهما ما نصه :

(قال المتوسطون من أهل الإثبات — يريد نفسه وأتباعه — ما منكم أيها الفريقان — يريد المعتزلة والأشاعرة — إلا معه حق

(١) (إشفاء العليل ص ٥١ طبع الخانجي) .

وباطل ، ونحن نساعد كل فريق على حقه ونصير إليه ، وبطل ما معه من الباطل ونرده عليه ، فنجعل حق الطائفتين مذهباً ثالثاً ، يخرج من بين فرث ودم لبنا خالصاً سائغاً للشاربين ، من غير أن ننسب إلى ذى مقالة وطائفة معينة ، انتساباً يحملنا على قبول جميع أحوالها والاتصار لها بكل غث وسمين ، ورد جميع أقوال خصومها ومكابريها على ما معها من الحق ، حتى لو كانت تلك الأقوال منسوبة إلى رئيسها وطائفتها لبالغت في نصرتها وتقديرها . وهذه آفة مانجا منها ، إلا من أنعم الله عليه ، وأهله لمتابعة الحق أين كان ؟ ومع من كان ؟ . أما من يرى أن الحق وقف على طائفته وأهل مذهبه ، وحجر محجور على من سواهم ، ممن لعله أقرب إلى الحق والصواب منه . فقد حرم خيراً كثيراً ، وفاته هدى عظيم (١) .

ثم قال : ونحن نجلس مجلس الحكومة بين الطائفتين — المعتزلة والأشاعرة — وأخذ يبين ما عند كل طائفة من حق وباطل ، ثم أخرج مذهبهم الذى سنذكره فيما يأتى إن شاء الله تعالى فى فصل الحسن والقبح (٢) .

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٨٩) .

(٢) راجع الفصل الخامس من الباب الثانى من هذا الكتاب .

هذه نصوص من كتب « ابن القيم » نفسه ، شاهدة وناطقة بأنه في آرائه لم يكن ينتمي لفرقة معينة ، ولا مذهب خاص ، وإنما كان يختار من كل مذهب ما يروقه ، وما يقوم الدليل على تأييده وحقيقته في نظره ، ثم إن هذا الانتخاب والاختيار قد يكون مزجا لرأيين مختلفين ، وتلفيقا بين عنصرى رأيين متقابلين ، أو يكون رأيا لفرقة معينة من الفرق السابقة عليه ، كما سيتضح ذلك فيما يأتي عند بيان آرائه .

ولقد ساعد « ابن القيم » على مذهبه الانتخابي هذا ، مجيئه بعد أن استكمل علم الكلام والفلسفة مباحثهما ، ووصلا إلى نهايتهما ، وعرف ما عند كل فرقة من الآراء والنظريات ، ودوت في ذلك كتب الفرق الإسلامية ، وبين في بعضها — أى هذه الكتب — ما يمكن أن يرد على هذه الفرق من النقوض والاعتراضات^(١) .

من كل ذلك تسنى « لابن قيم الجوزية » ، أن يختار من بينها ما رآه صحيحا في نظره ، وأن يبطل منها ما رآه باطلا في نظره ، مستمينا على ذلك بطواهر الكتاب والسنة والعقل الصحيح أحيانا .

(١) من هذه الكتب كتاب (الفرق بين الفرق للبغدادى) ، والتبصير فى الدين للاسفرائينى) فقد اعتنى مؤلف كل منهما ، بالرد على جميع الفرق ما عدا الأشاعرة . وكتاب (تهافت الفلاسفة) الذى كان غايته نقض كلام الفلاسفة .

وما أشبه هذا المنهج والاستقصاء في البحث ، ودرس الشيء دراسة متقنة قبل نقده وإبطاله بما كان يصنعه الغزالي مع خصومه من الفلاسفة والباطنية وعلماء الكلام وغيرهم ، حيث أخذ نفسه بدراسة جميع كتبهم ودرسها دراسة متقنة ؛ قبل الخوض في إبطالها ، إذ أن نقد الشيء قبل معرفته ودرسه ردى في حماية ، وخبط في ضلالة ، وفي ذلك يقول في المنقذ من الضلال :

(ثم إنى ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بمسلم الفلسفة ، وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم في أصل العلم ، ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، فإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه حقاً) (١) .

لذلك نراه يدرس العلوم المختلفة ، ويتوغل فيها كي يتبين صحتها من زائتها ، ويظهر ذلك للناس ويوضحه لهم ، وقد حكى لنا ذلك بنفسه في كتابه (المنقذ من الضلال) حيث يقول :

(ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا

(١) (المنقذ من الضلال للغزالي ص ٩ طبع صبيح) .

البحر العميق ، وأخوض في غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان
الحدور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم
كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار
مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ،
لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطائه ، ولا ظاهريا إلا وأريد
أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه
فلسفته ، ولا متكلميا إلا وأجتهد في الإطلاع على غايته كلامه
ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ،
ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا
معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جراته في تعطيله
وزندقته . وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني
من أول أمرى ، وربعمان صبرى غريزة وفطرة من الله تعالى ، وضعتنا
في جبلتي لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ،
وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سنى بالصبا ^(١) .

وما أشبهه كذلك بالغزالي في نقده للأراء الباطلة ، وعدم
التزامه في ذلك الإبطال مذهبا معينا ، بل يتعاون في نقض المذاهب

(١) (المنقذ من الضلال للغزالي ص ٣ طبع صبيح) .

ببعضها ضد البعض الآخر ، ويلزمهم لوازم مختلفة من المذاهب المختلفة .

وإليك ما يقوله الغزالي في مقدمة كتاب (التهاوت) :

(ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، فظن أن مسالكهم تقيّة عن التناقض ، ببيان وجوه تهاوتهم ، فذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً به بالزمامات المختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب السكرامية ، وطورا مذهب الواقعية ، ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلننتظر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد) (١) .

فهذا النص يدل على أن الغزالي لم يلتزم مذهبا معينا في إبطال مذهب الفلاسفة .

وهذا هو ما فعله « ابن القيم » في مناقشته لمذهب المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ، فتارة يلزمهم مذهب الجهمية ، الذين نفوا

(٢) تهاوت الفلاسفة ص ٥ طبع مصطفى الحلبي .

صفات البارى جل شأنه ، وطورا يلزمهم مذهب المعطلة الذين نفوا الصانع ، وتارة يلزمهم مذهب الجبرية الذين نفوا قدرة العبد ، وجعلوه كالريشة المعلقة فى الهواء ، تحركها الريح كيف تشاء (١) .

غير أن « ابن قيم الجوزية » ربما خالف الغزالى فى دراسته لهذه المذاهب المختلفة ، فقد كان يرى من دراسته لمذهب الفلاسفة والمتكلمين إلى نقدها أولاً ، والوصول إلى عقيدة صحيحة موافقة للكتاب والسنة — فى نظره — يأخذ نفسه باعتقادها ، ويدعو الناس إلى التمسك بها والعمل بموجبها ، فقد كان يهدم لبنى ، وخاصة وأنه كان يعتقد من قرارة نفسه — تابعاً فى ذلك أستاذه « ابن تيمية » — أن السبب فى تهقر المسلمين وضعفهم ، وتسلب عدوهم عليهم ، إنما هو ما أحدثوه من بدع فى الدين ومذاهب فرقت كلمتهم ، وسببت مشاحناتهم وبغضهم ، بعضهم لبعض .

لذلك كان لا بد « لابن القيم » أن يأخذ نفسه بتأييد مذهب جديد ، يأخذ به العالم الإسلامى كله ، حتى يزول الشقاق والخلاف من بينهم ، ذلك المذهب الذى كان يدعو إليه « ابن القيم »

(١) راجع (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٦ ، ١٩٩ ،

وشفاء العليل ص ١١٣ ونونية ابن القيم ص ١٢٩ طبع مطبعة التقدم)

في أساسه ، هو ما كان عليه السلف من التمسك بالكتاب والسنة وعدم تأويل نصوصهما (١) .

وقد دفع « ابن القيم » إلى هذه النزعة من عدم التأويل في النصوص ما كان عليه المعتزلة من المتكلمين من ترجيح جانب العقل في أبحاثهم ، وغلوهم في تقديره ، فقد حكموا باستقلاله وكفايته في الوصول إلى قضايا الدين الأساسية ، مثل العلم بوجود الصانع وقدرته ونحو ذلك ، وقد نفوا صفات الله عز وجل ومؤولين ما ورد فيها من النصوص ، كما نفي الفلاسفة هذه الصفات عن الله تعالى خوفاً من التركيب في ذات الواجب ، وأولوا ما ورد في ذلك من نصوص الكتاب والسنة .

(١) يرى « ابن القيم » أن التأويل هو أصل خراب الدين والدنيا ، وأن الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم لم يرده بكلامه ولا دل عليه أنه مراده . ويرى أن الأمم لم تختلف على أنبيائها إلا بالتأويل ، ولم تقع فتنة كبيرة ولا صغيرة بين الأمم إلا بالتأويل ، ولم ترق دماء المسلمين في الفتنة إلا بالتأويل ، ولم تفرق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إلا بالتأويل ، ولم يدخل أعداء الاسلام من المتفلسفة والقرامطة والباطنية إلا بالتأويل ، ولم يسفك دم « أمير المؤمنين عثمان » رضي الله عنه إلا بالتأويل ، وهل سلط الله سيوف التتار على دور المسلمين إلا بالتأويل ؟

(راجع اعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ من

طبع الكردي) .

وقد أول متأخرو الأشاعرة : « كإمام الحرمين ، والغزالي ، والرازي » الصفات الخيرية ، من الوجه واليد والقدم والساق والوجه والجنب وغيرها ، كما أولها الفلاسفة والمعتزلة أيضاً .

كل ذلك دفع « ابن القيم » إلى التمسك بالنصوص والأخذ بالظاهر ، إذ رأى أن هؤلاء العلماء يتلاعبون بالنصوص ، فإذا كانت ثابتة بحيث لا يمكن إنكارها جعلوها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله ، وإلا بادروا إلى إنكارها ورفضها .

كما كان بجانب هؤلاء العلماء الباحثين ، فريق من الناس ، اعتقدوا مذهب الأشعري ، وقلدوه واتبعوه بدون نظر واستدلال ، متبعين في ذلك رؤسائهم ومشايخهم ، وقنعوا بذلك ، وهؤلاء أكثر الناس في عصر « ابن القيم » — كما قدمنا ذلك — وهم في نظره أضل سبيلاً من أولئك المتقدمين ، لأنهم لم يتدبروا القرآن الذي يأمرهم بالنظر والاستدلال^(١) ، وأعرضوا عن آيات الله الكونية التي تدلهم على وجود الخالق وقدرته .

(١) قال تعالى : (أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت) ويقول تعالى : (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) إلى غير ذلك من الآيات التي تحض على النظر والتفكير .

وخلاصة ما تقدم أن « ابن القيم » قد درس هذه المذاهب
 المتعددة ، والفرق المختلفة ، ورمى من دراسته لها ، إلى نقدها
 وإبطال ما يراه منها باطلا ، ثم تأييد المذهب الحق في نظره الذي
 يرضاه ، ويعتقده من بينها ، هذا المذهب الذي اختاره وأيده منها ،
 يرى أنه مذهب أهل السنة والجماعة ، والذي سماه بمذهب السلف .
 وسنعرض لبيان رأيه في هذا المذهب باختصار ، ونقارنه بآراء
 غيره من العلماء الباحثين في عقيدة السلف .

الفصل الخامس

موقف ابن القيم من عقيدة السلف

يرى « ابن قيم الجوزية » أن السلف هم أفضل الناس مذهباً ، وأهداهم طريقة ، وهم خير أمة محمد ﷺ وأكمل الأمة الإسلامية إيماناً وعلماً ، وأن مذهبهم هو خير المذاهب وأسلمها . وجملة مذهبهم هو الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وكل ما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا يردون من ذلك شيئاً ، وأن الله تعالى إله واحد فرد صمد ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ، وأن الجنة والنار موجودتان الآن ، وباقيتان أبداً لا تفنيان ، وأن الله تعالى على عرشه كما قال : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وأن له يدين بلا كيف كما قال : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ وكما قال : ﴿ بل يده مبسوطتان ﴾ وأن له عينين بلا كيف كما قال : ﴿ تجري بأعيننا ﴾ وأن له وجهاً كما قال : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ إلى غير ذلك من الصفات التي ورد بها الكتاب الكريم والسنة المطهرة ،

كما أثبتوا له العلم والسمع والبصر والإرادة وغيرها ، وأثبتوا له القوة كما قال تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ ورأوا أنه لا يكون شيء في الأرض من خير ولا شر إلا بمشيئة الله تعالى ، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

ومن زعم أن الله سبحانه شاء لعباده الذين عصوه وتكبروا الخير والطاعة ، وأن العباد شاءوا لأنفسهم الشر والمعصية فعملوا على مشيئتهم ، فقد زعم أن مهية العباد أغلب من مشيئته تعالى ، وأي افتراء على الله أكبر من هذا ؟ .

ولا يشهدون على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنوب عمله ، ولا لسكينة أتاها إلا أن يكون في ذلك حديث ، ولا يقرون لأحد أنه في الجنة بصالح عمله ، ولا لخير أتاها إلا أن يكون في ذلك حديث ، ولا يكفرون أحداً بذنوبه ، ولا يخرجونه من الإسلام بعمل إلا أن يكون ذلك في حديث (١) .

هكذا يعرض « ابن القيم » جملة عقيدة السلف ، ويرى أنهم كانوا يفهمون معاني الآيات المتشابهة ، وأحاديث الصفات ، ويطلقونها على الله تعالى مع إثبات حقائقها من غير تأويل لها ،

(١) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٢٩٣ وما بعدها) .

وصرف لها عن ظاهرها ، ويرى أنهم لو لم يكونوا يفهمون معناها
لسألوا الرسول ﷺ عنها ، وطلبوا العلم بمعناها ، كما سألوا عن
كثير من أنواع العبادات وفضائل الأعمال ، ما استفاضت به السنة
النبوية الصحيحة .

وفي ذلك يقول صاحب (مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم)
معبرا عن رأيه في ذلك ما نصه :

(تنازع الناس في كثير من الأحكام ، ولم يتنازعوا في آيات
الصفات وأخبارها في موضع واحد ، بل اتفق الصحابة والتابعون
على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها ، وهذا يدل
على أنها أعظم النوعين بيانا ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام
تحقيق الشهادتين ، وإثباتها من لوازم التوحيد ، فبينها الله ورسوله
بيانا شافيا لا يقع فيه لبس يقع الراسخين في العلم) (١) .

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢١) .

وانما رجعت الى مختصر الصواعق المرسلة ، ولم أرجع الى
الصواعق المرسلة نفسها لأنني لم أتمكن من العثور على نسخة
منها ، وكم بحثت في دور الكتب والمكاتب العامة والخاصة ، فلم
أعثر الا على نسخة مخطوطة بمكتبة تيمور باشا رقم ٣٤٧ ،
ولكنها محفوظة بالمخبا - فعولت على هذا المختصر ، لأنه كما يقول
مختصره :

كما يرى أن من زعم أن السلف لم تكن تخوض في معاني الآيات المتشابهة ، ولم يكونوا يعرفون لها معنى ، وإنما كانوا يقرأونها تعبداً فقط ، ويفوضون معناها إلى الله تعالى فهو مخطيء وواهم .

وفي ذلك يقول صاحب (مختصر الصواعق للمرسلة) ما ملخصه :

(إن الله تعالى قد وضع في القرآن على لسان رسوله ﷺ لأئمة دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، ومحال أن يترك لهم باب الإيمان بالله وصفاته من غير أن يوضحه لهم مع توضيحه لهم آداب الطعام والشراب وآداب الصلاة والصيام ، ثم في مسألة الصفات يخبرهم بما ظاهره ضلال وإلحاد ، ويحيلهم على مستكرهات التأويل ومجازات العقول . . وهذا هو ما حمل المبتدعة الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف ، حيث ظنوا أن طريقة السلف هي : مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها ، واعتقدوا أنهم بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم : ﴿ ومنهم أُميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى ﴾ ، وأن طريقة المتأخرين : هي

ان هذا الكتاب قد انتخبته من كلام شيخ الاسلام « ابن القيم » ، ولأنى وجدته يتفق مع كتب « ابن القيم » نفسها في المسائل التي تعرض لها .

استخراج معاني النصوص وصرفها عن حقائقها بأنواع المجازات وفرائب اللغات ومستكرهات التأويلات (١).

ومن غير تعليق على هذا النص، نود أن نقول: إن «ابن القيم» كما يحكى عنه صاحب مختصر الصواعق، يريد أن يقول: إن السلف كانوا يفهمون معاني آيات الصفات وأحاديثها، ويطلقونها على الله تعالى بدون تأويل للنصوص، ولا حمل لها على غير ظواهرها، ومن غير تعطيل لها عن اتصاف الله بها حقيقة، يريد بذلك على من قال: إنهم — أي السلف — كانوا لا يفهمون معاني الآيات للتشابهة وأحاديث الصفات، وأنهم كانوا يفوضون علمها إلى الله تعالى، ويخالف بذلك من قال: إنهم كانوا مؤولين، ولكنه تأويل إجمالي بدون تعيين المراد، بل هو صرف اللفظ عن ظاهره فقط، كما ذهب إليه الرازي في كتابه (أساس التقديس) في علم الكلام، والكوثري في تعليقه على كتاب (السيف الصقيل) في الرد على «ابن القيم» كما سنبين ذلك فيما يأتي.

ولكن هل رأى «ابن القيم» في عقيدة السلف، وفي أنهم كانوا يفهمون الآيات حقيقة، ويصفون الله تعالى بها رأى متفق عليه أولا؟

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٧ و ٨) .

المتتبع لمن كتب في تاريخ الفرق ، ولمن شرح عقيدة السلف منهم ومن غيرهم ، كالمحدثين والمفسرين عندما يتعرض للآيات المتشابهة والأحاديث المتشابهة كذلك ، يجد أنهم قد اختلفوا في بيان عقيدتهم ، وخاصة في آيات الصفات . هل كان السلف يفهمونها ويعتقدون حقيقتها بدون تأويل ، أو كانوا في ذلك واقفين أو مؤولين ؟ .

فبعض العلماء يرى أن السلف كانوا لا يفهمون معاني هذه الآيات ، وإنما كانوا يقرأونها تعبدًا فقط ، دون أن يكون لها مدلول في عقولهم أصلاً ، وذلك بعد صرفهم لها عن ظواهرها ، واعتقاد أنها غير مرادة لله تعالى ، لاستحالتها في نظر العقل ، ولأن ظاهرها يؤدي إلى التشبيه — وهذا تأويل في نظر الرازي والكوثري ، وإن كانوا لم يعينوا المراد — وإليه يدل كلام ابن خلدون في مقدمته إذ يقول ما نصه :

(إن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه للمطلق ، الظاهر الدلالة بدون تأويل في آي كثيرة ، وهي سلوب كلها ، وصريحة في بابها ، فوجب الإيمان بها ، ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه ، وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ، ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات ، وأخرى

في الصفات ، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلائلها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم ، إقرأوها كما جاءت ، أى آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تتعرضوا لمعناها ولا تفسرها لجواز أن تكون ابتلاء (١) .

وأما « الرازي » في كتابه : (أساس التقديس) فقد عقد باباً لتقرير مذهب السلف ، ورتبه على فصول أربعة ، بين فيها أن كثيرين من الفقهاء ، والصوفية والمحدثين يجوزون أن يكون في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به ، وهو المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله ، واستدلوا على ذلك بالقرآن والحديث المعقول ، كما بين أن القرآن فيه المحكم والمتشابه ، وبين معنى كل منهما ، ثم ذكر الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة ، وبعد كل ذلك بين حقيقة مذهب السلف في هذه المتشابهات فقال :

(إنه يجب القطع فيها بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، ويجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها) (٢) .

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٢٥ طبعة مصطفى محمد .

(٢) (أساس التقديس للرازي ص ٢٢٣ طبع الكردي) .

وقد احتجوا على ذلك بوجوب الوقف على قوله تعالى :
﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ مع أنهم يعتقدون أن هذه الآيات من
عند الله تعالى ، وأنه سبحانه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث ، فإذا
سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراداً
لله تعالى ، بل مراد الله تعالى منها شيء غير ذلك الظاهر ، فوضوا
تعيين ذلك المراد إلى علمه تعالى ، الذي يحيط بما لا نهاية له من
المعلومات (١) .

هذا النص من « الرازي » ، ومن قبله نص « ابن خلدون » ،
يدل على أن السلف لم يكونوا يعلمون معاني الآيات المتشابهة ،
وأنهم كانوا يعتقدون أن هذه الظواهر غير مرادة ، وهذا هو
التأويل الإجمالي عند الرازي والكوثري (٢) .

ويعتقدون أن للمتشابه معنى استأثر الله بعلمه ، ويجب تفويض
معناه إلى الله تعالى .

وأما « الصابوني » في كتابه : (عقيدة السلف) فقد بين أن
السلف كانوا يصفون الله تعالى بكل ما وصف به نفسه ، وما وصفه
به رسوله ﷺ بدون تحريف ولا تأويل فيقول :

(١) أساس التقييس للرازي ص ٢١١ - ٢٢٤) .

(٢) (السيف الصقيل ص ١٣٤ مطبعة السعادة) .

(أصحاب الحديث حفظ الله أحياءهم، ورحم أمواتهم يشهدون
 لله تعالى بالوحدانية، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة، ويعرفون
 ربهم عز وجل بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها
 رسوله ﷺ، على ما وردت به الأخبار الصحاح به، ونقله العدول
 الثقات عنه، ويثبتون له جل شأنه ما أثبتته لنفسه في كتابه،
 وعلى لسان رسوله ﷺ، ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات
 خلقه، فيقولون: إنه خلق آدم بيده، كما نص سبحانه عليه في قوله:
 ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾، ولا يحرفون
 الكلام عن مواضعه بحمل اليمين على النعمتين أو القوتين تحريف
 المعتزلة الجهمية أهلهم الله . . وكذلك يقولون في جميع الصفات
 التي ورد بها القرآن، ووردت بها الأخبار الصحاح من: السمع،
 والبصر، والعين، والوجه، والرضا والفضب، والقوة والعظمة،
 والإرادة والمشية، وغيرها، من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات
 المربوبين المخلوقين، بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى ورسوله
 ﷺ من غير زيادة عليه، ولا إضافة إليه، ولا تكيف له،
 ولا تشبيه، ولا تحريف، ولا تبديل، ولا تغيير، ولا إزالة للفظ
 الخبر عما تعرفه العرب وتضمه عليه، ويقولون بأن تأويله لا يعلمه
 إلا الله، كما أخبر الله عن الراسخين في العلم أنهم يقولونه في قوله
 (٧) ابن القيم

تعالى : ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا ألو الألباب ﴾ (١) .

هذا النص فهم منه بعض الباحثين ، أن السلف كانوا يفهمون معاني هذه الآيات المتشابهة ، والأحاديث الصحيحة الواردة في الصفات ، بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من صفات ، ولو كان معنى هذه الآيات والأحاديث غير مفهوم لهم لما صح منهم الإثبات ، إذ كيف يثبتون شيئاً لا يعقل معناه ؟ .

وأيضاً إذا ثبت أنهم كانوا يسألون الرسول ﷺ عن أنفسه الأشياء وأحقرها ، فكيف لا يسألون عن معنى هذه النصوص مع توفر الرغبة ، وشدة الحاجة إلى معرفة ذلك لتعلقه بأصول الدين ؟ .

وأقول : إن هذا النص لا يفيد أنهم كانوا يفهمون مدلول هذه الألفاظ ومعانيها بدليل النص نفسه ، ولو تدبر هذا القائل عجز هذا النص الذي يقول فيه « الصابوني » : (ويقرون — أي السلف — بأن تأويله لا يعلمه إلا الله كما أخبر عن الراسخين في العلم أنهم يقولونه في قوله تعالى : ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا

(١) (عقيدة السلف للعلامة أبي عثمان اسماعيل الصابوني المتوفى سنة ٤٤٩هـ ، ص ٢٣٩ من مجموعة بدار الكتب المصرية رقم ٨١٣ توحيد) •

به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب ﴿١٠﴾ ، لما حكم على السلف بأنهم كانوا يفهمون معاني هذه الآيات ، بل إن هذا النص يدل على عكس ما رأى ، فإن النص يدل على أنهم كانوا يؤمنون باللفظ فقط ، وأنه من عند الله ، ويفوضون معناه إلى الله تعالى الذى أحاط علمه بكل شئ .

وأما استدلاله على ذلك بأنهم كانوا يثبتون هذه الصفات لله تعالى ، فلا يدل على أنهم كانوا يفهمون معناها ، لأنهم كانوا يثبتون لله تعالى هذه الألفاظ من الوجه واليد والعين والقدم والضحك والرضا وغيرها ، بالمعنى الذى يعلمه الله ويريده ، لا بالمعنى المتبادر من هذه الألفاظ ، بدليل أنهم أوجبوا الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ولو كانوا يفهمون معناها لعمينوا ذلك المعنى ، وبينوه ووضحوه ، ولنقل ذلك إلينا ، وإنما الواقع أنهم فوضوا ذلك إلى الله تعالى .

وأما قوله : إنهم كانوا يسألون الرسول ﷺ عن أتمه الأشياء وأحقرها ، فكيف لا يسألونه عن معنى هذه النصوص مع توفر الرغبة وشدة الحاجة إلى معرفة ذلك ، فأقول : إنهم لم يسألوا عن آيات الصفات ولا أحاديثها ، بدليل أنه لم يرد لنا أى سؤال عن ذلك فى الأخبار الصحيحة ، ولو سألوه ﷺ عن معنى شئ من ذلك

لنقل إلينا مع توفر الحاجة إلى ذلك ، ولما كان هناك مجال للنزاع والتخاصم بين المشبهة وغيرهم .

ومما يدلنا على أنهم لم يسألوا الرسول عليه السلام عن معنى شيء من ذلك ، أنهم كانوا قد نهوا عن البحث في ذات الله تعالى وصفاته ، لعل هذا البحث وارتفاعه عن مستوى عقولهم ، فقد ورد أن النبي ﷺ قال : (تفكروا في مخلوقات الله ولا تتفكروا في ذات الله فتهلكوا) (١) .

ولارب أن هذا الحديث كما نهى عن التفكير في الذات وحقيقتها ، فهو ينهى عن التفكير في الصفات وحقيقتها ، ولذلك يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده بعد أن ذكر هذا الحديث ما نصه :

(فالنهي واستحالة الوصول إلى الاكتناه شاملان لها ، فيكفيها من العلم بها أن نعلم أنه متعصف بها ، وما وراء ذلك فهو مما استأثر

(١) (رسالة التوحيد للأستاذ محمد عبده ص ٤٨ طبع المنار سنة ١٣٥٣هـ) .

وقال الشيخ الامام : ان هذا الحديث ان لم يصح فكتاب الله بجملته وتفصيله يؤيد معناه ، ولكن الشيخ « رشيد رضا » يذكر روايات عدة لهذا الحديث بهامش هذه الصفحة ، ويقول ان تعدد هذه الروايات واجتماعها يكسبها قوة والمعنى صحيح .

الله بعلمه ، ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه ، ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع ، وصفاته الكمالية ، وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها (١) .

وأما « المقرئى » فى كتابه (الخطط) فقد ذكر أن السلف وصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسوله ﷺ من الوجه واليد والقدم وغيرها ، بلا تشبيه ولا تعطيل ، وأنهم لم يسألوا عن شيء منها ، كما سألوا عن أمر الصلاة والصيام والزكاة والحج ، وغير ذلك مما لله فيه سبحانه أمر ونهى إذ لو سألوا عن الصفات الإلهية وكيفية نقل ذلك عنهم ، كما نقل غيره من أسئلتهم عن الحلال والحرام ، وأحوال القيامة ، والجنة والنار ، بما فاضت به الأحاديث الصحيحة ، واستدل بذلك على أنهم كانوا يفهمون معناها ، إذ أنهم لو لم يفهموا معناها لسألوا عنها كما سألوا عن غيرها من الأحكام فقال ما نصه :

(ومن أمعن النظر فى دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السلفية ، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن

(١) (رسالة التوحيد ص ٥١)

أحد من الصحابة رضى الله عنهم على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه ﷺ ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات ،

نعم، ولا فرق بعضهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والإرادة .. وساقوا الكلام سوفاً واحداً ، وهكذا أثبتوا - رضى الله عنهم - ما أطلقه سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفى مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا - رضى الله عنهم - بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت (١) .

ومن مقارنة هذه النصوص التي أوردناها هنا ، نرى أن العلماء قد اختلفوا في أمر السلف ، وفي عقيدتهم وفهمهم لآيات الصفات وأحاديثها . هل كانوا يفهمون هذه الآيات والأحاديث ، ويطلقونها على الله تعالى بمعناها الحقيقي من غير تقويض ؟ أو كانوا لا يفهمون معناها المراد لله تعالى حقيقة ، ويعتقدون أن معناها المتبادر منها

(١) (المخطوط المقيريزية ج ٤ ص ١٨١ مطبعة النيل سنة

غير مراد لمناقضته للعقل السليم ، وتأديته إلى التشبيه والتجسيم ،
وأوجبوا تفويض معانيها إلى الله تعالى الحكيم العليم ؟ .

إلى الرأى الأول ذهب « ابن القيم ، والمقرئى » فى (الخطط) ،
وإلى الرأى الثانى ذهب « الصابونى » فى كتابه (عقيدة السلف)
و « ابن خلدون » فى (مقدمته) و « الرازى » فى كتابه (أساس
التقديس) .

وقد وضحت ذلك فيما تقدم فى هذا الفصل .

والذى نميل إليه هو القول القائل بأن السلف لم يكونوا
يفهمون معانى الآيات المتشابهة ، وأنهم فوضوا معناها إلى الله
تعالى ، وسواء سمينا ذلك تأويلا إجماليا أو غير تأويل ، فالمراد
على كل واحد ، وهو أنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ،
ولم يطلقوها على الله تعالى بالمعنى المتبادر منها ، بل بالمعنى الذى
فى علمه تعالى .

ولهذا يقول إمام الحرمين « الجوينى » فيما ينقله « ابن القيم »
عنه ما نصه :

(ذهب أئمة السلف إلى الانسكاف عن التأويل ، وإجراء

الظواهر على مواردھا ، وتقويض معانيھا إلى الرب تعالى (١) .

ويروى عن « حنبل » أنه قيل « لأبي عبد الله بن حنبل » :
 (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا ، قال : نعم . قلت : نزوله بعلمه أم بماذا ؟ .
 فقال : اسكت وغضب غضبا شديداً) . وقال مالك رضى الله عنه :
 (ولهذا أمض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت
 به الآثار) (٢) .

(١) (اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦٥) .

(٢) . (مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٥١) .

الفصل السادس

منهج ابن القيم في التأليف والبحث

١ - كان « ابن القيم » يعتمد في بحثه أكثر ما يعتمد على الكتاب الكريم ، والسنة النبوية المطهرة ، يأخذ بظاهرهما دون تأويل أو مجاز ، وذلك ظاهر في جميع كتاباته ، ومختلف مؤلفاته ، حتى إنه قد ألف كتابه (الصواعق المرسلة) وغيره ، ليحارب به المتأولين ويرد عليهم ، ويبين أن التأويل طاغوت من الطواغيت ، ويقول في كتابه السالف الذكر : (كسر طاغوت التأويل والمجاز) ويسوق في إبطاله أدلة كثيرة (١) .

وقد بين في كتابه (اعلام الموقعين) أن سبب البلاء الذي حل بالأمة الإسلامية ، والسبب الذي فرقهم إلى ثلاث وسبعين فرقة ، كما أخبر الرسول ﷺ إنما هو التأويل ، وإخراج النصوص عن

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١١٢ وما بعدها ،

ج ٢ ص ٢ طبع مكة) .

والطاغوت يطلق ويراد به الكاهن والشيطان وكل رأس في

الضلال ، والمراد به هنا الأخير .

ظاهاها . وتأويل كل فرقة لنص القرآن وظاهره ، حتى يشهد لها على مدعاها ، وأنه لم ترق دماء المسلمين في الفتنة إلا بالتأويل (١) ، وأن الفرقة التي خصها الرسول ﷺ بدخول الجنة من بين هذه الفرق الثلاث والسبعين هي التي احترمت النصوص ولم تؤولها (٢) .

ومع أن « ابن القيم » قد حارب التأويل والمتأولين ، وبين أن الأولى والواجب هو الأخذ بالظاهر ، وخاصة في آيات صفات الرب جل شأنه ، لأنها صريحة في معناها غير محتملة لشيء آخر (٣) — على ما يرى « ابن القيم » — فقد وجدناه قد أول كثيراً من الآيات والأحاديث ، « فابن القيم » يعتقد أن الله سبحانه وتعالى في جهة العلو ، وأنه مستو على عرشه بائن من خلقه ، وعند ما اصطدم بآيات القرب والمعية نجده قد أولها بأنه قرب من البعد بالعلم ومعية به أيضاً ، أو قرب به عبده بملائكته .

وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) ما ملخصه :

(إن الله تعالى فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ، وأما ما ذكرتم من القرب — يريد الصوفية الذين قالوا إن مشاهدة

(١) (اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٣ ص ٤٦٩ ، و مدارج السالكين ج ٣ ص ٢٢٦) .

(٢) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٧٩) .

(٣) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٦٦) .

القرب تجعل القصد قموذا — فإنه إن أريد به صوم قربه تعالى إلى كل لسان من نطقه ، وإلى كل قلب من قصده ، فهذا لو صح لكان قرب قدرة وإحاطة وعلم ، لا قربا بالذات والوجود ، فإنه لا يمازج خلقه ولا يخالطهم ولا يتحد بهم ، أو قرب محبة ورضا كقرب العبد من ربه وهو ساجد ، فإن قيل : فكيف تصنعون بقوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ ؟ قلنا : هذه الآية فيها قولان للناس :

أحدهما : أنه قربه من العبد بعلمه ، ولهذا قربه بعلمه بوسوسة نفس الإنسان .

والثاني : أنه قربه من العبد بملائكته الذين يصلون إلى قلبه ، فيكون أقرب إليها من ذلك العرق الذي في العنق .

وقد رجح « ابن القيم » المعنى الأول ، وهو القرب من العبد بالعلم مع استوائه على عرشه (١) .

ويقول في (حادي الأرواح) : (إن الله تعالى على العرش ؛ فإن قال قائل : فما تقولون في قوله تعالى : ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾

(١) (مدارج السالكين ج ٢ ص ١٦٢) .

وقوله تعالى : ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ﴾ ، فنقول : إنما يعنى العلم ، لأن الله تعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا يعلم ذلك كله ، وهو بأئن من خلقه لا يخلو من علمه مكان (١) .

أليس فى كل هذا تأويل للنصوص وصرف لها عن الظاهر .

بل إنه أكثر من ذلك قد يحمل الآية من المعانى ما ليس متبادرا منها ، وما تحتمله إلا عن تكلف ، فثلا وهو يستدل على أن النفس مادية ، يسوق على ذلك أدلة كثيرة من القرآن والحديث ، ويذكر من هذه الأدلة قوله تعالى : ﴿ وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم إليه مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون ، وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾ .

ويرى أن هذه الآية تدل على أن النفس مادية من ثلاثة وجوه :

الأول : الاخبار بتوفيتها بالليل .

(١) (حادى الأرواح ص ٤٣) .

والثاني : بعثها إلى أجسادها بالنهار .

والثالث : توفى الملائكة لها عند الموت (١) .

ولعل وجه الدلالة ، أن التوفى معناه القبض في نظره ، والقبض والبعث والإرسال من خواص الأجسام ، لأنها تستدعى انتقالا ، فيكون الموصوف بها ، وهو النفس جسما ، ولكننا مع ذلك لا نسلم له أن هذه الآية تدل على أن النفس مادية ، إذ ليس في الآية لفظ صريح يدل على أن النفس مادية على ما هو مذهب « ابن القيم » من الأخذ بالظاهر ، وإنما كل ما في الآية أن الله تعالى أخبر أنه يتوفى الأنفس بالليل ، ثم يبعثها بالنهار ، حتى إذا جاء أجلها قبضت الملائكة روح الإنسان ، وجاز أن يكون ذلك مجازاً عن كونها متصرفة في البدن على جهة التدبير وقت الحياة ، وأن هذا التدبير ينقطع انقطاعاً تاماً في حالة الموت ، وانقطاعاً وسطاً في حالة النوم ، والاستعمالات المجازية في القرآن كثيرة ، فقوله تعالى على لسان أهل الكتاب : ﴿ وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الدين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ﴾ المراد بوجه النهار أوله ، إذ أنه ليس للنهار وجه حقيقة ، وبديل قوله تعالى : ﴿ واكفروا آخره ﴾ فوجب التأويل .

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٨٦ طبع « حيدر آباد »)

على أن من المفسرين من رأى أن الذى يقبض بالليل ثم يبعث فى النهار ، إنما هى الممانى والقوى التى تقوم بالحواس ، ويكون بها السمع والبصر وغيرهما من الحواس ، أما الروح التى بها الحياة ، فإنها لا تقبض إلا عند انقضاء الأجل (١) .

كما أنه قد أداه اعتماده على ظواهر الكتاب والسنة إلى أنه كان يستدل بأحاديث ضعيفة على مطلوبه ، وأنه لم يهتم أحياناً بصحة الأحاديث وضعفها مع أنه يخبر عنه الثقات بأنه كان حجة فى الحديث وثقة فيه ، ولكن لكل جواد كبوة ، ولكل عالم هفوة ، فمثلاً قد روى « ابن القيم » حديثاً عن أبى هريرة رضى الله عنه يستدل به على أن الجنة التى سكنها آدم عليه السلام ليست جنة الخلد ، وإنما هى جنة فى الدنيا ، بدليل جحوده فيها عليه السلام ، وهذا الحديث هو أن رسول الله ﷺ قال : (لما خلق الله آدم عليه السلام ونفخ فيه الروح عطس فقال الحمد لله ، فحمد الله بإذنه ، فقال له ربه : يرحمك الله يا آدم ، اذهب إلى أولئك الملائكة ، إلى ملائمتهم جلوس ، فذهب وسلم عليهم وردوا عليه ، ثم رجع إلى ربه فقال له : هذه تحيتك وتحية بنيك من بعدك ، ثم قال له ربه ويده مقبوضتان ، اختر أيهما شئت . فقال : اخترت يمين ربى وكلتا يديه يمين ، فإذا

(١) (تفسير النسفى ج ٢ ص ١٣ طبع سنة ١٣٤٤ هـ) .

فيها ذريته ، وفيهم داود عليه السلام وهو أضوؤهم . فقال آدم : من هذا ؟ قال : ابنك داود ، قال : كم جعلت له من العمر ؟ قال : أربعين سنة ، فوهبه آدم ستين سنة من عمره ، فلما جاء ملك الموت لقبض روح آدم ، قال له : لقد عجبت — لأنه كان يعرف عمره — فقال له : لقد وهبت ابنك داود ستين سنة ، فجحد فجحدت ذريته ونسى فنسيت ذريته (١) .

هذا الحديث يغلب على الظن أنه من الأحاديث الموضوعة ، لأنه كيف يجوز على رسول الله آدم عليه السلام ، أن يجحد عهد الله تعالى ، وأن يكذب ملك الموت في أنه تنازل لابنه داود عن بعض عمره ، إنه وإن جاز عليه النسيان ، كما في الأكل من الشجرة ، فلا يجوز عليه الجحود والتكذيب ، خصوصاً وأن أكله من الشجرة ونسيان عهد الله فيها كان ذلك قبل النبوة ، وأما هنا في هذه الحالة ، فقد كان نبياً مرسلًا ، فإن مناقشته لملك الموت ، وجحدته التنازل عن بعض سنه لابنه داود ، كان بعد الرسالة في آخر حياته ، والآباء معصومون من الكذب بعد الرسالة بالاتفاق ، على أن العلماء قد ذكروا أوجها كثيرة للدفاع عن أكل آدم من

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٨ ، وحادي الأرواح ص ٣٤ ،

وشفاء العليل ص ٩ طبع الخانجي سنة ١٣٢٣ هـ) .

الشجرة، منها : حمله النهى على التنزيه دون التحريم ، ومنها النسيان ، ومنها أنه حمل (أل) فى الشجرة على العهد دون الجنس وغير ذلك .

هذا وقد روى الحديث المتقدم البيهقى فى كتابه (الأسماء والصفات) فى باب (ما جاء فى ذكر اليمين والكف) ، وقد ذكر المعلق على الكتاب أن رواه ضعفهم « ابن حزم » و « أبو حاتم » من المحدثين ، وأن بعض رواه لهم مناكير^(١) .

كل ذلك جعلنا نتوقف فى صحة هذا الحديث .

٢ — وكان من خصائص منهج « ابن القيم » فى بحثه أنه إذا عرض لفكرة من الفكر، أو مسألة من المسائل ، أن يورد الأقوال المذكورة فيها ، ويسردها جميعها ، ثم يذكر حجج كل منها ويناقشها متبعا فى ذلك منهج « أرسطو » فى البحث ، وبعد مناقشته هذه الأدلة يرفض منها مالا يتفق مع الدين والعقل فى نظره ، ومالا يقف أمام النقد ، ثم يؤيد منها ما يتفق مع العقل والنقل الصحيح فى نظره .

ولقد وجدنا أن هذا رأى الذى كان يؤيده ويختاره من هذه الآراء ؛ إما أن يكون رأيا لفرقة معينة من الفرق التى عددها

(١) (الأسماء والصفات للحافظ البيهقى ص ٣٢٤ طبع مطبعة السعادة) .

والمذاهب التي ذكرها ، وإما أن يكون مزجا وتلفيقا لرأين من هذه الآراء .

والأدلة على ذلك كثيرة فنثلا في مسألة الحسن والقبح ، نجد
يعرض رأى المعتزلة الذين يجعلون الحسن والقبح عقليين ، ويوجبون
العقاب والتكليف قبل البعنة (لأن العقل كاف في الحكم ومعرفة
أمر الله تعالى في الفعل عندهم) (١) .

ثم يذكر كذلك الرأى المقابل ، وهو رأى الأشاعرة ، الذين
يجعلون الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع ،
ولا تكليف ولا عقاب عندهم إلا بعد البعنة ، ثم يذكر أدلة كل
منهما ، ويناقش كلا من الرأين ، ثم يذكر رأيه الملتقى منهما ،
وهو أن الحسن والقبح عقليان ، ولا تكليف إلا بعد البعنة ،
ثم يؤيد رأيه بأدلة كثيرة ، كما يرد على الأشاعرة القائلين بالحسن
والقبح الشرعيين بأكثر من ستين وجها (٢) .

وأيضاً في البحث الذي عقده لبيان الجنة التي سكنها آدم
عليه السلام بعد خلقه ، أكانت جنة الخلد أم جنة أخرى في الأرض ؟

(١) (شرح التوضيح في الأصول لصدر الشريعة ج ١
ص ١٨٩ . طبع مطبعة الحلبي سنة ١٣٢٧هـ) .
(٢) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٧٤ وما بعدها) .
(٨) ابن القيم

نجده كذلك يحكى آراء العلماء فى هذه المسألة ، ويذكر أدلة كل منهم على مدعاه ، وما يرد على هذه الأدلة من الشبه التى يذكرها بعض العلماء ضد البعض الآخر ، ثم يذكر رأيه الذى يختاره ويرجحه من هذه الآراء (١) .

وفى مسألة خلق الأفعال نجده كذلك يعرض جميع الآراء فى هذه المسألة هل الفعل واقع بقدرة الله تعالى ؟ أو بقدرة العبد ، أو بمجموع القدرتين ، أو غير ذلك من الأقوال ، التى أوصلها إلى أكثر من ثمانية أقوال ؟ ثم يذكر بعد ذلك رأيه وهو إثبات قدرة الله تعالى على كل شيء ومشيتته العامة لكل شيء ، وأن العباد يعملون على حسب ما قدره الله وقضاه ، فأفعال العباد فعل لهم حقيقة ، والله سبحانه وتعالى هو الخالق لها (٢) .

وهذا بعينه رأى إمام الحرمين حيث قال : (قدرة العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ، ولكنه يضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقاً ، فإنه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلاً للعبد ، وهى ملك لله وخلق له ،

(١) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٢٥ - ٤٠) .

(٢) (شفاء العليل لابن القيم ص ٥٠ وما بعدها) .

فإذا كان موقع الفعل خلقاً لله فالواقع به يضاف خلقاً إلى الله تعالى وتقديراً^(١).

٣ — وقد أدت به هذه الطريقة في البحث إلى التطويل في مؤلفاته ، وخاصة وأن الرجل كان قوى البيان فصيح اللسان ، واسع الاطلاع ، كثير البحث ، وكان له قلم سيال ، وقوة في عرضه للمسائل وتوضيحها ، وفي ذلك يقول « ابن كثير » :

(وهو طويل النفس في مؤلفاته يتعانى الإيضاح جهده فيسهب جداً)^(٢).

لذلك ، نراه يكتب الكتاب الضخم في مسألة واحدة ، بل ربما كتب في المسألة الواحدة أكثر من كتاب ، فكتابه : (حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح) ألفه لوصف الجنة ونعيمها ، وصفات أهلها وسكانها ، وكتابه : (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية) و (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) ، هذان الكتابان وغيرهما ألفهما ليثبت لله تعالى جميع الصفات التي وردت في الشرع ، سواء أكانت في الكتاب أم في السنة

(١) (شفاء العليل لابن القيم ص ١٢٣ . والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٢٨) .

(٢) (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٣٢) .

الصحيحة ، بدون تأويل للنصوص ، ولا تعطيل لها عن معناها
وليرد على المخالفين له في ذلك من المعتزلة ومتأخري الأشاعرة الذين
أولوا آيات الصفات وأحاديثها ، وسامح بذلك معطلة ، هذا عدا
ما حشا به كتبه ومؤلفاته من التعرض لإثبات هذه الصفات الخبرية ،
والرد على من ينكرها لأدنى مناسبة .

هذه القوة في الأسلوب ، والطلاقة في اللسان ، وقوة الذائكة ،
والتطويل والإيضاح في العرض ، والتأليف شهد له بها أعداؤه ،
إذ يقول « تقي الدين السبكي » في كتابه (السيف الصقيل) : إن
« ابن القيم » رجل أعطى فضل كلام .

ويقول « السكوثرى » في حاشيته على كتاب (السيف الصقيل)
« لتقى الدين السبكي » : (إن « ابن قيم الجوزية » كان يمتناول يده
من كتب الفرق التي كانت دمشق قد امتلأت بها ، بعد نكبة
بغداد ، ونكبة البلاد الشرقية ، باستيلاء المغول عليها ، ما وسع
عقله واطلاعه . ولكن هذا الاطلاع قد أداه إلى التضارب في
مؤلفاته (١) .

كما أدته هذه الطريقة ، وهذا التطويل في المؤلفات إلى الاستطراد
في كتاباته ، وهذا الاستطراد قد أداه إلى التكرار في كتبه

ومؤلفاته ، وهذه الظاهرة كثيراً ما صادفتنا في قراءة كتبه واستطلاعها ، فمثلاً مقدمة كتابه (مفتاح دار السعادة) هي بعينها مقدمة كتاب (حادى الأرواح) له أيضاً ، مع مخالفة طفيفة في العرض والبسط ، وكذلك نجده قد ذكر مسألة أبدية الجنة والنار في ثلاثة كتب من مؤلفاته ، بطريقة واحدة ونظام واحد ، ويكفى لمعرفة ذلك مراجعة كتابه (حادى الأرواح) من (ص ٢٤٧ — ٢٨٠) وكتاب (شفاء العليل) من (ص ٢٥٢ — ٢٦٤) و (مختصر الصواعق المرسلة) من (ص ٣٥٥ — ٣٨٠ ج ١) ليجد الإنسان نفسه أمام نصوص تكاد تكون واحدة في هذه المسألة الواحدة ، ومن يقارن الصفحات (٥٢ و ٥٣) من كتابه (الوابل الصيب من الكلم الطيب) طبع منير الدمشقي (بصفحة ٢٢٧ ج ٢) من كتابه (مدارج السالكين) يجد نفسه أمام نصوص واحدة في فضائل الذكر .

ومن يقارن (ص ١٣٦ ج ٢) من كتابه (مدارج السالكين) (بصفحة ٩٩) من (الوابل الصيب) يجد نفسه أمام نصوص واحدة في منزلة السكر ، وفي كتابه : (مفتاح دار السعادة) يعدد «ابن القيم» ويسرد منافع الحيوانات ، ويذكر عجائب خلقها ، مستدلاً بذلك على وجود صانع قادر خالق لها ، ولأدنى مناسبة

في كتابه الآخر (شفاء العليل) يذكر كثيراً بما ذكره في الكتاب الأول من منافع الحيوانات وعجيب صنعها ، كما نجد كثيراً بما ذكره في هذين الكتابين موجوداً في كتابه الآخر (التبيان في أقسام القرآن) إذ يعقد فصولاً متعددة لبيان منافع كثير من الحيوانات مستدلاً بذلك على الخالق الرازق — وأكثر من ذلك نجد عنده التكرار حتى في الكتاب الواحد ، ومن يقارن (الصفحات ٣٠٥ — ٣١٠) من كتاب (التبيان في أقسام القرآن) (بالصفحات ٤٠٧ — ٤١٢) من الكتاب نفسه ، يجد أنه أمام نصوص واحدة .

ولو ذهبنا نستقصى الأمثلة من التكرار في مؤلفات « ابن القيم » لطلال بنا الكلام ، واتسع المقال ، مع أنه لا داعي لذلك ، ما دمنّا قد ضربنا لذلك بعض الأمثلة .

البَاب الثاني

آراء ابن القيم في الاعتقادية

- * الفصل الأول : استدلال ابن القيم على واجب الوجود لله *
- * الفصل الثاني : مشكلة الصفات *
- * الفصل الثالث : في الصفات الخبرية *
- * الفصل الرابع : حكمة وجود الشر في العالم *
- * الفصل الخامس : في الحسن والقبح *
- * الفصل السادس : في المعاد *
- * الفصل السابع : أبدية الجنة والنار *

الفصل الأول

استدلال ابن القيم على واجب الوجود (تد)

١ — يرى « ابن القيم » أن الله سبحانه وتعالى موجود ، وأنه واجب الوجود لذاته ، وأنه ليس محتاجاً لشيء في وجوده .

ويستدل « ابن القيم » على وجود الله تعالى بالطبيعة والكون ، ويرى أن من يتأمل العالم وينظر فيه يعرف أنه موجود بعد العدم ، وأن له موجداً قادراً عليهما حكيماً ، لأن كل فعل لا بد له من فاعل ، وكل مصنوع لا بد له من صانع ، وأن العقول والفطر السليمة تشهد بأن للعالم رباً خالقاً له ، عالماً بأحواله ، رحيماً بما فيه من الكائنات .

وفي ذلك يقول « ابن القيم » في تفسير سورة الفاتحة :

(الناس قسمان : مقر بالحق تعالى ، ومجاهد له ، فتضمن الفاتحة لإثبات الخالق تعالى ، والرد على من جحد به إثبات ربوبيته تعالى للعالمين ، وتأمل حال العالم كله ، علوه وسفليه ، بجميع أجزائه تجده شاهداً بإثبات صانعه وفاطره ومليكه ، فانكار صانعه وجحدته في العقول والفطر بمنزلة إنكار العالم وجحدته ، لا فرق

بينهما ، بل دلالة الخالق على المخلوق ، والفعال على الفعل ، والصانع على أحوال المصنوع عند العقول الزاكية المشرقة العلوية ، والفطر السليمة أظهر من العكس ، فالعارفون برهم أرباب البصائر ، يستدلون بالله على أفعاله وصنعه ، إذا استدل الناس بصنعه وأفعاله عليه ، ولا ريب أنهما طريقان صحيحان كل منهما حق (١) .

يريد أن يقول إن وجود الله سبحانه وتعالى واضح وظاهر جداً ، حتى إنه أظهر من وجود العالم عند العقول السليمة والفطر الصحيحة ؛ وأنه إذا استدل بعض الناس على وجود الله بالعالم لأنه ملموس ومحسوس ومشاهد ، فقد استدل العارفون والعالمون حقاً على العالم بوجود الله تعالى ، واعتقدوا أن وجوده تعالى أظهر عندهم من وجود العالم ، وأوضح من وجود النهار :

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

ومن هنا استدلوا بالواضح (الله) على وجود العالم .

وفي هذا يقول « ابن القيم » ما نصه :

(ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول السليمة والفطر

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٢ طبع المنار) .

من وجود النهار ، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما (١) .
وقد أشارت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم إلى بدهة وجود
الله تعالى بقولهم لأنهم : (أفى الله شك) ، أى أيشك فى الله حتى
يطلب إقامة الدليل على وجوده ؟ وأى دليل أصح وأظهر من هذا
المدلول ؟ ثم نبهوا على الدليل بقولهم لأنهم : (فاطر السموات
والأرض) (٢) ، أى موجدتهما على غير مثال سبق .

فاستدل الرسل صلوات الله عليهم على وجود الله ، ونهت
على وجوده بكونه خالق السموات والأرض وموجدتهما من العدم ،
فاستدل بالخلق على الخالق ، وبالمصنوع على الصانع .

ولكن إذا كان « ابن القيم » يستدل على وجود الله تعالى
بالعالم ، وكان المتكلمون قد استدلوا كذلك على وجود الله بالعالم ،
ونظموا فى ذلك الأقسية المنطقية والأدلة العقلية ، وقسموا العالم
إلى جواهر وأعراض ، ورأوا أن الأعراض بعضها حادث بالمشاهدة ،
وبعضها بالدليل ، وأنها قائمة بالجواهر ، ولا تخلو الجواهر عنها ،
وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث .. الخ .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٣) .

(٢) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٢ ، ومختصر الصواعق

المرسلة ج ١ ص ٢٦٣)

فهو نهج « ابن القيم » هذا المنهج الذى نهجه المتكلمون من قبله ، فنظم الأدلة العقلية والأقيسة المنطقية ؟ .

الواقع أنه لم ينهج ذلك الطريق ، وإنما نهج « ابن القيم » فى إثبات واجب الوجود النهج الطبيعى الفطرى (١) ، سلك

(١) سلك « ابن القيم » النهج الفطرى فى الاستدلال ، ولم يتبع أكثر المتكلمين فى نظم الأدلة المنطقية . لأنه كان يعادى المنطق اليونانى ، ويروى أنه ليس علما صحيحا ، بل هو علم باطل ، فساده أضعاف حقه ، متناقض الأصول مختلف المبانى ، ويرى أن من يتمسك به يزيغ فى فكره ، ويضطرب فى رأيه ولا يعرف ذلك - فى نظره - إلا من درس المنطق ، وعلم مخالفته للعقل الصريح .

ونظم قصيدة فى ابطال منطق اليونان وفساده فقال فيها :

واعجبا لمنطق اليونان
كم فيه من افك ومن بهتان
مخبط لجيد الأذهان
ومفسد لفطرة الانسان
مضطرب الأصول والمباني
على شفا هار بناء الباني
الى أن يقول :

بدا لعين الظمئ الحيراني
فأمه بالظن والحسبان
يرجو شفاء غلة الظماني
فلم يجد ثم سوى الحرمان

« ابن القيم » ، في ذلك طريق القرآن الكريم في الاستدلال عليه بنظام العالم وترتيبه ، وبمعجائب المخلوقات وحكمة وجودها ، إذ يرى « ابن القيم » أن كل كائن من هذه الكائنات العجيبة ، يدل على وجود صانع لها ، حكيم في صنعه ، عليم بخلقه محيط بهم ، ويسرد « ابن القيم » كثيراً من عجائب هذه المخلوقات وحكمة وجودها ، وفوائدها ، ويبين في خلال ذلك أعمال الحيوانات والحشرات ، وتنظيمها لنفسها ، وفوائدها ، وأنها أمم أمثالنا ، وأن لها وظائف وأعمالاً خاصة تقوم بها بنظام تام ، وإحكام وإتقان .

يذكر ذلك « ابن القيم » في كثير من كتبه ، ويكرره في كثير من المواضع ، ففي كتابه (مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة) أكثر من مائة صفحة ، من (صفحة ٢٠٥ — ٣٢٠) كلها في عجائب خلق الحيوانات ، ووظيفتها في الوجود ، وفي كتابه

فصاد بالحيبة والخسران

يقرع سنن نادم حيران

قد ضاع منه العمر في الأمانى

وعاين الخفة في الميزان

ولكني أرى أن « ابن القيم » قد تحامل على المنطق في غير حق ، وأنه لم يقيم أى دليل على تناقضه وفساده ، وأرى أنه مقلد لغيره في ذلك ممن سبقه .

(راجع مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ١٧١) .

(شفاء العليل) له أيضاً صفحات كثيرة من (صفحة ٦٦ - ٧٨) في نفس هذا الموضوع ، وفي كتابه (التبيان في أقسام القرآن) يذكر كثيراً من عجيب صنع الحيوانات ، ويستدل بذلك على وجود الصانع للدبر ، مما نجاه مكرراً بنصه - غالباً - مع ما هو موجود في كتابه (مفتاح دار السعادة) .

لقد قلت فيما تقدم : إن « ابن القيم » يستدل على وجود الله تعالى بنظام العالم ، وبديع إتقانه ، وحسن تركيبه ، وفي ذلك يقول في (مفتاح دار السعادة) :

(فصل للمعطل الجاحد^(١) ما تقول في دولا ب دأثر على نهر

(١) يريد « ابن القيم » بالمعطل هنا المنكرون لوجود الصانع من الطبيعيين وغيرهم الذين يقولون ان العالم موجود بنفسه ، ولا خالق له ، وليس هناك الا أرحام تدفع وأرض تبلغ ، وان كان « ابن القيم » في بعض الأحيان يريد بالمعطل ، الذين يعطلون الله سبحانه وتعالى من صفاته التي وصف بها نفسه كالجهمية والفلاسفة ، وفي ذلك يقول في نونيته :

جهم بن صفوان وشيعته الأولى

جحدوا صفات الخالق الديان

بل عطلوا منه السموات العلى

والعرش آخسوه من الرحمن .

(الكافية في الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم ص ١٢)

وغير ذلك كثير في نونيته وغيرها . ففي مدارج السالكين
يسميهـم بالمعطلة ، كما يسمى الأشاعرة الذين نفوا الصفات
الخبرية ، وأولوا ما ورد فيها من الآيات والأحاديث معطلة ، لأنهم
عطلوا الألفاظ عن مدلولاتها .

وفي ذلك يقول في كتابه الجواب الكافي ما نصه :
(وأصل الشرك وقاعدته التي ترجع إليها هو التعطيل ، وهو
ثلاثة أقسام : تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه ، وتعطيل الصانع
سبحانه عن كماله المقدس بتعطيل أسمائه وصفاته وأفعاله ،
وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد ، ومن هذا
شرك طائفة أهل وحدة الوجود ، الذين يقولون ما ثم خالق
ومخلوق) .

(راجع ص ٩٠ من الجواب الكافي طبع مطبعة التقدم) .
ويقول في شفاء العليل أيضا ما نصه :

(التعطيل أنواع : تعطيل المصنوع عن الصانع ، وهو تعطيل
الدهرية والزنادقة ، وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت
جلاله ، وهو تعطيل الجهمية نفاة الصفات ، وتعطيله عن أفعاله ،
وهو أيضا تعطيل الجهمية . وهم آباؤه . ، ودب فيمن عداهم من
الطوائف ، فقالوا لا يقوم بذاته فعل ، لأن الفعل حادث وليس محل
للحوادث ، كما قال اخوانهم : لا تقوم به صفة لأن الصفة عرض ، وليس
محلا للأعراض ، فلو التزم الملتزم أى قول التزمه ، كان خيرا من تعطيل
صفات الرب وأفعاله . فالمشبهة ضلالهم وبدعتهم خير من المعطلة ،
ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات ، وإن كان التعطيلان متلازمين
لاستحالة وجود ذات لا توصف بصفة ، ومعطلة الأفعال خير من
معطلة الصفات . . . وأهل السمع وحزب الرسول برآء من تعطيل
هؤلاء كلهم ، فانهم أثبتوا الذات والصفات والأفعال) .
(شفاء العليل لابن القيم ص ١٥٣) .

قد أحكت آلاته ، وأحكم تركيبه ، وقدرت أدواته أحسن تقدير وأبلغه بحيث لا يرى الناظر فيه خلا في مادته ولا في صورته ، وقد جعل على حديقه عزيمة فيها من كل أنواع الثمار والزرع ، يسقيها حاجتها ، وفي تلك الحديقة من يلم شعنها ويحسن مرافاتها وتمهدها ، والقيام بجميع مصالحها فلا يختل منها شيء ، ولا يتلف ثمارها ، ثم يقسم قيمتها عند الجذاذ على سائر المخارج بحسب حاجاتهم وضروراتهم ، فيقسم لكل صنف منهم ما يليق به ، ويقسم هكذا على الدوام ، أترى هذا اتفاقا بلا صانع ولا مختار ولا مدبر ؟ بل اتفق وجود ذلك الدولار وتلك الحديقة ، وكل ذلك اتفاقا من غير فاعل ولا قيم ولا مدبر ، أفترى ما يقول لك عقلك في ذلك لو كان ؟ وما الذي يفتيك به ؟ وما الذي يرشدك إليه ؟ ، ولكن من حكمة العزيز الحكيم أن خلق قلوبا عميا لا بصائر لها ، فلا ترى هذه الآيات الباهرة إلا رؤية الحيوانات البهيمية ، كما خلق أعيننا لا أبصار لها ، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره وهي لا تراها ، فما ذنبها إن أنكرتها وجحدتها ؟ فهي تقول في ضوء النهار هذا ليل ، ولسكن أصحاب الأعين لا يعرفون شيئا ، ولقد أحسن القائل :

وهبني قلت هذا الصبح ليل
أيعنى العالمون عن الضياء (١)

فإن هذا النص نرى أن « ابن القيم » يستدل على وجود الله سبحانه بنظام العالم، وبديع إتقانه وإحكامه، وبين الجاحد للنكر لوجود الله، أن هذا الصنع المحكم، والوجود المنتقن دليل واضح على وجود صانعه وموجده وأنه ليس من المعقول أن يكون وجود مثل هذه الصنعة المحكمة بطريق الاتفاق والصدفة، مثل العالم في ذلك كمثل هذه الحديقة الغناء، وهذا الدولاب المركب عليها، وقيام الخدم بمواظبتها حتى تؤدي مهمتها، وتنتج ثمرتها، فكأن أن هذه الحديقة لا بد لها من وجود من يقوم عليها، ويتعهد بها بالسقي والحرق والتنظيم حتى تنتج وتثمر، كذلك هذا العالم لا بد له من صانع خبير بما فيه يقوم على تنظيمه وإصلاحه، حتى لا يحصل فيه خلل ما، وهو الله العليم الحكيم، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون الجاحدون علواً كبيراً.

كما يستدل « ابن القيم » على وجود الله تعالى بعجائب المخلوقات وحسن خلقها وبديع صنعها، ويذكر في صدد ذلك فوائدها،

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٢٣٣) .

وبطيل في ذلك جداً — كما أشرت إلى ذلك فيما تقدم — ولقد رأيناه في ذلك ينوع من ذكر هذه الأمثلة من جميع الكائنات: النبات والحيوان والجماد والإنسان .. فنلا يستدل بالكواكب ونظامها في سيرها ، واختلاف أشكالها ومقاديرها على وجود الله تعالى فيقول في كتابه (التبيان) ما نصه :

(وسل الجاريات يسراً من الكواكب ، والشمس والقمر ، من الذي خلقها ، وأحسن خلقها ، ورفع مكانها ، وزين بها قبة العالم ، وفاوت بين أشكالها ومقاديرها ، وألوانها وحركاتها ، وأما كنهها من السماء ، فمنها الكبير ومنها الصغير .. ومنها ما لا يزال ظاهراً لا يغيب بحال فهو أبدى الوجود ، ومنها أبدى الخفاء ، ومنها ما له حالتان ظهور واختفاء .. وأنت إذا تأملت أحوال هذه الكواكب وجدتها تدل على المعاد ، كما تدل على المبدأ وتدل على وجود الخالق وصفات كماله وربوبيته وحكمته ووحدانيته أعظم دلالة (١) .

ويقول في (مفتاح دار السعادة) مستدلاً على وجود الله تعالى بالشكر في عجائب المخلوقات ، وحكمة وجودها وبديع صنعها ما نصه :

(١) (التبيان في أقسام القرآن ص ٢٨٣ طبع مطبعة حجازي سنة ١٣٥٢ ، ومفتاح دار السعادة ص ٢١٥) .

(وإذا تأملت ما دعا الله سبحانه في كتابه عباده إلى الفكر فيه ، أوقعك على العلم به سبحانه وتعالى ، وبوحدانيته وصفاته كماله ونعوت جلاله من عموم قدرته وعلمه وكمال حكمته ورحمته وإحسانه وبره ولطفه ، وعدله ورضاه . . فهذا تعرف إلى عباده ، وتندبهم إلى التفكير فيه ، ونذكر لذلك أمثلة مما ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه ليستدل بها على غيرها .

فن ذلك خلق الإنسان ، وقد ندب سبحانه إلى التفكير فيه ، والظر ، في غير موضع من كتابه كقوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ بأيها الناس إن كنتم في ريب مما نبعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ ألم نخلقكم من ماء مهين ، فجعلناه في قرار مكين ، إلى قدر معلوم ، فقد رنا فنعم القادرون ﴾ . ثم يقول : وهذا كثير في القرآن يدعو العبد إلى النظر والتفكير في مبدأ خلقه ووسطه وآخره ، إذ نفسه وخلقها من أعظم الدلائل على خالقه وفطره وأقرب الأشياء إلى الإنسان

نفسه ، وفيه من العجائب الدالة على عظمة الله ما تنقضي الأعمار في الوقوف على بعضه ، وهو غافل عنه معرض عن التفكير فيه ، ولو فكر في نفسه لجره ما يعلم من عجائب خلقها عن كثره . قال تعالى : ﴿ قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أُكْفِرَهُ ، مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ، مِنْ نَظْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ، ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ ، ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ ، ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ ﴾ (١) .

ثم يعقب « ابن القيم » على هذا الدليل بقوله : إن الله سبحانه لم يكرر على أسماعنا وعقولنا ، ذكر النطفة والعلقة والمضغة والتراب لنسمعها وتتكلم بها فقط ، ولا لجرد تعريفنا ذلك ، بل لأمر وراء ذلك كله ، هو المقصود بالخطاب إليه وجرى ذكر الحديث ، ثم أخذ في بيان كيفية خلق الإنسان ، وتطوره وفوائده حواسه وأعضائه ، مستدلا بذلك على الصانع الحكيم وهو الله سبحانه وتعالى (٢) .

ويقول في كتابه (التبيان في أقسام القرآن) مستدلا على الله تعالى بآياته الكونية ، ويضرب لذلك الأمثلة فيها : الأرض وتذليلها ، وسعنها وكبر حجمها وتسطيحها (٣) . وجعلها مهادا

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٠٤) .

(٢) (المرجع السابق ص ٢٠٥ وما بعدها) .

(٣) يلاحظ أن « ابن القيم » كان يعتقد أن الأرض مسطحة كما كانت النظرية القديمة .

وفراشا للإنسان والحيوان ، ليست بالصلبة الجامدة ، ولا الرخوة اللينة . وإلا لما أمكن أن يستقر عليها الحيوان ، ولا الأجسام الثقيلة لو كانت رخوة لينة ، ثم يقول بعد ذلك ما نصه :

(لو سألت الأرض من فرق أجزاءها هذا التفريق ؟ ومن خصص كل قطعة منها بما خصها به . ومن ألقى رواسيها ؟ وفتح فيها السبل ، وأخرج منها الماء وللرعى ؟ ومن بارك فيها وقدر فيها أقواتها وأنشأ فيها حيوانها ونباتها ؟ ومن يبدأ الخلق منها ثم يعيده إليها ، ثم يخرجها منها ؟ ومن ذلل مسالكها ، ووسع أنهارها ، وأبنت أشجارها ، وأخرج ثمارها ؟ ومن بسطها وفرشها ودحاها ؟ ومن جعل بينها وبين الشمس والقمر هذه المسافة لمصلحتها ولينتفع بها ؟ لقلت كل ذلك صنع الرب الحكيم العليم سبحانه وتعالى عما يصفون)^(١).

فانظر كيف يستدل « ابن القيم » بالأرض وما فيها من الأنهار والأشجار والثمار وغير ذلك على وجود الرب سبحانه وتعالى .

ويسوق « ابن القيم » كثيراً من هذه الأدلة على وجود الله تعالى ، وسأورد بعضها من هذه الأدلة ، كي تكون دليلاً لنا

(١) (التبيان فى أقسام القرآن لابن القيم ص ٢٩٨)

على التهج الذى اتبعه « ابن القيم » فى الاستدلال على وجود الله ، ولما لها من الفائدة عند مقارنة رأيه برأى غيره .

يقول « ابن القيم » فى (مفتاح دار السعادة) مستدلا على وجود الله تعالى بالنحل وأحوالها وعجيب أمرها ، وما فيها من العبر والآيات الدالة على وجود رب العالمين :

(تأمل أحوال النحل وما فيها من العبر والآيات ، فانظر إليها وإلى اجتهداتها فى صنعة العسل ، وبنائها البيوت الهندسية المسدسة التى هى أتم الأشكال وأحسنها استدارة ، وأحكمها صنعا ، فإذا انضم بعضها إلى بعض لم يكن بينها فرجة ولا خلل ، كل ذلك بغير مقياس ولا آلة ، وهذه من آثار صنع الله وإلهامه إياها وإيحائه إليها كما قال تعالى : ﴿ وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ، ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون ﴾ فتأمل كمال طاعتها ، وحسن ائتمارها لربها ، حيث اتخذت بيوتها فى هذه الأمكنة الثلاثة ، فى الجبال وفى الشجر وفى بيوت الناس حيث يعرشون ، فلا يرى للنحل بيت غير هذه البيوت الثلاثة .

ومن عجيب أمرها أن لها رئيساً يسمى العسوب ، لا يتم لها
رواح ولا إياب إلا به فهي مؤتمرة لأمره ، سامعة له ، مطيعة إياه ،
يدبرها كما يدبر الملك مملكته ، حتى إذا آوت إلى بيوتها ، وقف
على باب البيت فلا يدع واحدة تزاحم الأخرى ، ولا تقدم عليها
في العبور ، بل تعبر بيوتها واحدة بعد أخرى بدون تزاحم
ولا تصادم ولا تراكم .

ومن أعجب أمرها ما لا يمتدى إليه أكثر الناس — على ما يرى
« ابن القيم » — وهو النتاج الذي يكون لها ، وهل هو على وجه
الولادة والتوالد أو الاستحالة ؟ يأخذ « ابن القيم » نفسه بالإجابة
عن ذلك ، ويرى أن نتاجها ليس على واحد من هذين الأمرين ،
وإنما نتاجها بأمر عجيب ، وهو أنها إذا ذهبت إلى المرعى أخذت
تلك الأجزاء الصافية التي توجد على الورق من الزهر والورد
والخشيش وغيرها ، فتمصها ، ثم يكون من ذلك مادة العسل ،
ثم إنها تكبس بعض الأجزاء المنعقدة على وجه الورقة ، وتمقدها
على رجلها كالعدسة ، وتملأ بها المسدسات الفارغة من العسل ،
ثم يأتي العسوب على بيته مبتدئاً منه فينفخ فيه ، ثم يطوف
على البيوت كلها بيتاً بيتاً ، وينفخ فيها ، فتدب فيها الحياة بإذن الله
عز وجل ، فتتحرك وتخرج طيوراً بإذن الله ، ثم يقول : وهذا كله

من ثمرة ذلك الوحي الإلهي ، أفادها وأكسبها هذا التدبير والسفر
والبناء والنتاج ، فسل للعطل من الذي أوحى إليها أمرها ، وجعل
ما جعل في طباعها ، ومن الذي سهل لها سبله ذللا ، لا تستعصي
عليها ولا تستوعرها ، ولا تضل عنها على بعدها . ومن الذي أنزل
لها من الطل ما إذا جنته صار عسلا شها مختلفا ألوانه فيه شفاء
للناس ؟ لا شك أنه الله العليم الحكيم كما دلت على ذلك الآية (١).

وبدون تعليق على هذا النص ، نود أن نقف أمام أمر واحد ،
وهو مسألة التوالد . « فابن القيم » يذكر في هذا النص ، أن توالد
النحل ليس على سبيل الاستحالة ، ولا على سبيل التوالد الطبيعي
الذي يكون للحيوان من البيض والحضاة ، أو الولادة مباشرة ،
مع أنه في كتابه الآخر : (شفاء العليل) تعرض لذكر هذه المسألة ،
واستدل بها على وجود الله تعالى وبين هناك أن إناث النحل يلدن
في إقبال الربيع ، وأن أكثر أولادها يكن إناثا ، وإذا وقع فيها
ذكر لم تدعه بينها ، بل إما أن تطرده ، وإما أن تقتله إلا طائفة
يسيرة تكون حول الملك (٢) .

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٦٧ وما بعدها) .

(٢) (شفاء العليل ص ٦٦) .

وهنا لنا أن نقول « لابن القيم » : إن كيفية التوالد التي ذكرتها في (المفتاح) غير معقولة ، ولا يصدقها علماء الحيوان ، بل قد نص علماء الحيوان على أن كل حيوان ذى صماخ بيض ، وكل حيوان ذى ندى يلد ، ومن المقطوع به أن النحل لا تدى لها ، فهي من الحيوان البيوض إذن ، وإنها تنبض في الخلية ، ثم تفقس فيها ، وإلا لو كان الأمر كما قال « ابن القيم » ، من أن اليعسوب ينفخ في الندى المتجمد فيصير طيوراً فما هو الأمر المعجز الذي أتى به عيسى عليه السلام حين نفخ في الطين فكان طيراً بإذن الله ، مع أن المعجزة أمر خارق للعادة ، وأن ذلك كان من معجزاته الباهرة .

إذا تركنا نص (المفتاح) إلى نص (شفاء العليل) وجدنا بينهما شبه تعارض ، لأنه يقول في (شفاء العليل) : إنها تتوالد ، فكيفية هذا التوالد ؟ . هل هو توالد طبيعي كتوالد الحيوان ؟ فيتناقض ذلك مع ما ذكره في (المفتاح) من أن اليعسوب — وهو ذكر النحل — هو الذي ينفخ في الندى للمتجمد فيصير نحلاً ، أو أن هذا التوالد بتلك الكيفية التي ذكرها في (المفتاح) فلا يكون هناك تناقض بين النصين .

والواقع أن « ابن القيم » لم ينص على ذلك ، ولم يبين كيفية التوالد في (شفاء العليل) كما بينها في كتابه (المفتاح) ، وعلى ذلك

يجب علينا أن نوفق بين النصين ، وذلك بأن نحمل التوالد الذى ذكره فى (شفاء العليل) على ما ذكره فى كتابه (المفتاح) ، أو أن « ابن القيم » يكون قد رجع عن رأيه الذى ذكره فى (مفتاح دار السعادة) وهذا يحتاج إلى أن يكون كتابه (شفاء العليل) متأخراً فى التأليف عن الكتاب الآخر .

وبعد البحث الدقيق والتحصيل ظهر لنا أن كتابه (شفاء العليل) متأخر فى التأليف عن كتابه (مفتاح دار السعادة) ^(١) فيكون « ابن القيم » بذلك قد رجع عن رأيه الأول .

والدليل على أن كتاب (شفاء العليل) متأخر فى التأليف عن كتاب (المفتاح) ، قول « ابن القيم » نفسه فى (شفاء العليل) فى مسألة الحسن والقبح فى إبطال كلام من سوى بين الحسن والقبح فى نفس الأمر ، وقال : هما سواء ، لا فرق بينهما إلا بمجرد الأمر والنهى ، فالكذب والظلم والبغى مساوٍ للصدق والعدل والإحسان فى نفس الأمر ليس فى هذا ما يقتضى حسنه ، ولا فى الآخر ما يقتضى قبحه . ثم قال : (ولعمرك إنه لمن أبطل الأقوال وأشدها منافاة للعقل والشرع ، ولفطرة الله التى فطر عليها خلقه ، وقد بينا بطلانه من أكثر من خمسين وجهاً فى كتاب (المفتاح) (١) .

(١) (شفاء العليل لابن القيم ص ١٢٧ طبع الخانجي)

فهذا نص صريح على تأخر كتاب (شفاء العليل) في التأليف من كتاب (المفتاح) .

وها هو منال آخر مما يستدل به « ابن القيم » على وجود الله تعالى ، يستدل على ذلك بالبن ، وكيفية تكويته ، وما فيه من الحكم والفوائد ، فيقول في (المفتاح) ما ملخصه :

(تأمل العبرة التي ذكرها الله تعالى في الأنعام ، وما سقانا من بطونها من اللبن الخالص السائغ الهنيء المرء ، الخارج من بين القرث والدم ، وكيف يدخل الطعام من أفواها إلى المعدة ، فينقلب بعضه دماً بإذن الله تعالى ، وبعضه يسرى في عروقها وأعضائها ، فإذا ما أرسلته المروق في مجاريها إلى جملة الأجزاء ، حوله كل عضو إلى طبيعته ، ثم يبقى الدم في خزائنه التي له ، إذ به قوام الحيوان ، ثم ينقلب بعضه ذبلاً وبعضه لبناً صافياً سائغاً للشاربين يخرج من بين القرث والدم .. فصل الممطل الجاحد من الذي دبر هذا التدبير ، وقدر هذا التقدير ، وأتقن هذا الصنع ، ولطف هذا اللطف سوى اللطيف الخبير (١) .

ويقول أيضاً : (ومن علم الحماة إذا حملت أن تأخذ هي والآب

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٧٠) .

في بناء العش ، وأن يقيما له حروفا تشبه الحائط ، ثم يحدثا فيه
 طليعة أخرى ، ويقلبا البيض في الأيام ، ومن قسم بينهما الحضنة
 والسكد ، فأكثر ساعات الحضنة على الأنثى ، وأكثر ساعات
 جلب القوت على الأب ، فإذا خرج القرخ علما ضيق حوصلته
 عن الطعام ، فنفضا فيه نفعا متدركا ، حتى تتسع حوصلته ،
 ثم يزقانه اللعاب أو شيئاً قبل الطعام وهو كاللبن للطفل ، ثم يعلمان
 احتياج الحوصلة إلى دباغ ، فيزقانه من أصل الحيطان من شيء بين
 الملح والزراب تندبغ به الحوصلة ، فإذا اندبغت زقاه الحب ،
 فإذا علما أنه أطاق اللقط منعاه الزق على التدرج . . ومن علم
 المرسلة منها إذا سافرت ليلاً أن تستدل ببطون الأودية ، وبحار
 المياه والجبال ، ومهاب الرياح ، ومطلع الشمس ومغربها ، فتستدل
 بذلك وغيره على طريقها) . وبعد أن يسرد كثيراً من أعمال
 الحيوانات ، وعجائب فعلها التي تدل على الخالق بقول : (وهذا كله
 من أدل الدلائل على وجود الخالق لها سبحانه ، وعلى إتقان صنعه
 وعجيب تدبيره ، ولطيف حكمته . . مما يعلم به كل عاقل أنه لم يخلق
 عبثاً ، ولم يترك سدى ، وأن له سبحانه في كل مخلوق حكمة باهرة ،
 وآية ظاهرة ، وبرهانا قاطعاً ، يدل على أنه رب كل شيء ومليكه ،
 وأنه المنفرد بكل كمال دون خلقه ، وأنه على كل شيء قدير ،

وبكل شيء عليم (١).

هذه أمثلة تدلنا على المنهج الذي اتبعه « ابن القيم »
في الاستدلال على وجود الله تعالى ، وكيف أنه لم ينظم الأقيسة
المنطقية ، والأدلة العقلية ، بل استدل بظاهر الشرع ، وعجائب
الطبيعة ، على وجود الخالق المدبر لهذا الكون (الله) .

٢ — وبعد هذا العرض لأدلة « ابن القيم » على وجود الله
تعالى ، واستدلالة عليه بالكون ونظام الطبيعة وما فيها من عجائب
وغرائب ، نريد أن بين ، هل كان « ابن القيم » في منهجه هذا
مبتكراً له ؟ أو مسبقاً به ومنتخباً له من مناهج السابقين عليه ؟
لنناظر في كتب العقيدة الإسلامية ، وكتب الفرق التي وجدت
قبل « ابن القيم » يجد أنهم قد نهجوا طريقتين ، وسلكوا
مسلكين في الاستدلال على وجود الله تعالى :

أحدهما — مسلك الحكماء : وهو طريق الإمكان وامتناع
التسلسل إلى مالا نهاية في جانب الماضي ، وإليه أشار « ابن سينا »
فقال ما ملخصه :

(١) (شفاه العليل لابن القيم ص ٧٦ - ٧٨)

لا شك أن هنا موجوداً ، فهذا الموجود إذا نظرنا إليه في العقل
يقطع النظر عن تحقيقه في الخارج ، فلا يخلو إما أن يكون وجوده
من ذاته ، فيكون واجب الوجود ، أو من غيره فلا يكون واجبا
بالضرورة ، وهو مع ذلك غير متمتع ، لأن المتمتع لا يوجد ،
فبقى أنه ممكن ، أي أن وجوده وعدمه سيان ، وما استوى طرفاه
لا يخرج إلى الوجود إلا بمرجح ، وهذا المرجح إما أن يكون
وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود ، أو من غيره فيكون
ممكن الوجود ، وحينئذ يعود الكلام ، فإما أن ننتهي إلى مرجح
واجب الوجود ، أو يتسلسل الأمر إلى غير نهاية أو يدور ، والدور
والتسلسل باطلان ، فلم يبق إلا الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود ،
وهو الله تعالى (١) .

وثانيهما — مسلك المتكلمين : وهو طريق الحدوث ، وبيان
أن العالم بجميع أجزائه محدث ، وكل محدث لا بد له من محدث
وهو الله تعالى .

و « سعد الدين التفتازاني » يقول في شرح كتابه المقاصد ،
ملخصاً هذين الدليلين ومبيناً هذين الطريقتين ما نصه :

(١) (الاشارات لابن سينا ج ١ ص ١٩٤ طبع الحشاي
سنة ١٣٢٥ ، والنجاة ص ٣٨٣ طبع الكردي) .

(وطريق إثبات الواجب عند الحكماء ، أنه لا شك في وجود موجود ، فإن كان واجبا فهو المرام ، وإن كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده على عدمه ، وينقل الكلام إليها ، فأما أن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال ، أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب ، وعند المتكلمين أنه قد ثبت حدوث العالم ، إذ لا شك في وجود حادث ، وكل حادث فبالضرورة له محدث ، فأما أن يدور أو يتسلسل وهو محال ، وإما أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلا ، وهو المراد بالواجب ، وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن أو الحادث بلا موجد ، وعلى استحالة الدور أو التسلسل) (١) .

هذان هما الطريقان المشهوران في إثبات واجب الوجود عند الحكماء والمتكلمين ، فما علاقة منهج « ابن القيم » بهذين الطريقين ؟ هل يتفق مع واحد منهما ، أو مع كليهما ، أو يباينهما معا ؟ .

الحق أن طريق إثبات الواجب عند « ابن القيم » هو : طريق الحدوث . . وهو الاستدلال بهذا العالم المحدث على وجود محدثه وصانعه ، ولكنه لم ينهج منهج المتكلمين المتأخرين ، من ذكر

(١) (المقاصد ج ٢ ص ٥٧ طبع استامبول)

المقدمات الكلامية والأقيسة المنطقية ، من أن العالم جواهر
وأعراض ، والأعراض حادثة ، بعضها بالمشاهدة ، وبعضها بالدليل ،
وهي قائمة بالجواهر ، ولا تخلو الجواهر عنها ، وما لا يخلو عن
الحادث فهو حادث ، وكل حادث لا بد له من محدث ، وهذا المحدث
هو الله تعالى (١) .

لم ينهج « ابن القيم » هذا المنهج في استدلاله ، وإنما نهج منهج
المتقدمين من رجال المعتزلة الذين عدوا من بناء علم الكلام في فترة
تكوينه الأولى ، وهو الاستدلال بالعالم ، وما فيه من العجائب
والمصالح العامة ، واستحالة وجود مثل هذا الكون العظيم ،
المتسق المنتظم بدون موجد ، واستحالة وجود هذه الحيوانات
والحشرات ، وإلهامها هذا الإلهام في مأكلها ومشربها وتربية
أولادها بدون ملهم وموجد ، وهو الله تعالى .

وكتاب « الجاحظ » (الدلائل والاعتبار) أعظم شاهد على
صدق ما نقول من أن متقدمي المعتزلة قد سلكوا هذا الطريق .
وإنما مثلت بكتاب « الجاحظ » . لأن كتبه هي التي وصلت إلينا
دون كتب بقية المعتزلة التي ضاعت وفقدت .

(١) (راجع شرح العقائد النفسية ص ١٧٤ - ٢٠٢ طبع
محمود عساكر)

-- ١٤٥ --

إن من يراجع كتاب « الجاحظ » (الدلائل والاعتبار) يجد أن طريقة « ابن القيم » في إثبات واجب الوجود ، هي طريقة « الجاحظ » تماما ، فهو يقول في أول كتابه : إن قوما أنكروا الأسباب والمعاني ؛ وقصروا عن تأمل الصواب والحكمة في الخلقة ، وأنكروا خلق الأشياء ، وزعموا أن كونها باهال لا صنعة فيه ولا تقدير ، فكانوا بمنزلة مميان دخلوا دارا قد بنيت أحسن بناء ، وفرشت أتقن فرش ، ولما كانوا لا يرون شيئا أنكروا جلالها والسجامها ، ثم ذكر أنه يجب أن يبين هؤلاء الجاهلين ، العبر والآيات والشواهد ، التي تمكن من معرفتها في المخلوقات ودلائها على خالقه جهده طاقته . . ثم قال ما نصه :

(فأول العبر والآيات بهيئة هذا العالم ، وتأليف أجزائه ، ونظمها على ما هي عليه ، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع عتاده ، السماء مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كاللبساط ، والنجوم منضودة كالمصابيح ، والجواهر مخزونة في معادنها كالذخائر ، وكل شيء منه لشأنه ، وما يراد منه ، الإنسان كالمالك للبيت المخول لما فيه ، وضروب النبات مهيئة لما ربه ، وصنوف الحيوانات مصرفة في مصالحه ، ففي هذه دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام ، وأن الخالق له (١٠) ابن القيم

واحد ، هو الذى ألفه ونظمه بعضه إلى بعض (١) .

من يقارن هذا النص بقول « ابن القيم » فى (مفتاح دار السعادة) : (تأمل العبرة فى وضع هذا العالم وتأليف أجزائه ، ونظمها على أحسن نظام ، وأدله على كمال قدرة خالقه ، وكمال علمه وحكمته ، فإنك إذا تأملت العالم وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع آلاته ومصالحه ، وكل ما يحتاج إليه ، فالسما سقفه المرفوع عليه ، والأرض مهاد وبساط وفراش ومستقر للسكن . . والنجوم مصابيح له وزينة ، وأدلة للمنتقل فى طرق هذه الدار ؛ والجواهر والمعادن مخزونة فيه كالدخائر والحواصل ، المعدة للمهياة كل شئ فيها لشأنه الذى يصلح له . وضروب النبات مهياة لمآربه ، وصنوف الحيوان مصروفة فى مصالحه . . فى هذا أعظم دلالة على أن العالم مخلوق لخالق حكيم قدير عليم ، قدره أحسن تقدير ونظمه أحسن نظام ، وأن الخالق له يستحيل أن يكون اثنين ، بل الإله واحد) (٢) .

انظر إلى هذين النصين وقارن بينهما . أأست تجد نفسك أمام نصوص واحدة ، وألفاظ واحدة ، مما يدل على أن « ابن القيم »

(١) الدلائل والاعتبار للجاحظ ص ٣ طبع حلب سنة ١٩٢٨ .

(٢) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٢٢٥) .

قد اطلع على كتاب « الجاحظ » هذا وأخذ منه ما أخذ ، قد يقال إن هذا الاتفاق في هذا النص ربما كان من اتفاق الخواطر ، ولكننا نقول لهذا القائل : إنك لو رجعت إلى كتاب (الدلائل والاعتبار) « للجاحظ » وقارنته بما كتبه « ابن القيم » في (مفتاح دار السعادة من ص ٢٢٥ — ٣٠٦) لوجدت نفسك أمام نصوص تكاد تكون واحدة ، وأكثر من ذلك إنك ستجد الترتيب في ذكر العبر والآيات في الكتابين يكاد يكون واحداً .

« فالجاحظ » يذكر بعد ذلك النص المتقدم قوله : ففكر في لون السماء وما فيها من صواب التدبير ، ولونها الذي لا يضر العيون ، بل إن لونها أشد الألوان موافقة للأبصار ، وكذلك يرى « ابن القيم » يتبدى بذكر السماء وما فيها من العبر والآيات الدالة على خالقها .

ثم يذكر « الجاحظ » بعد ذلك الشمس ويقول :

(ففكر في طلوعها وغروبها لإقامة دولتي الليل والنهار ، فلولا طلوعها لبطل أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسعون في حوائجهم ومعايشهم ويتصرفون في أمورهم والدنيا مظلمة عليهم ؟ وكيف كانوا يتهنون بلذة العيش مع فقدهم لذة النور وروحه ؟) (١) .

(١) (الدلائل والاعتبار للجاحظ ص ٤ طبع حلب) .

وكذلك يفعل « ابن القيم » تماماً فيقول ما نصه :

(تأمل حال الشمس والقمر وطلوعهما لإقامة دولتى الليل والنهار ، ولولا طلوعهما لبطل أمر العالم ، وكيف كان الناس يسعون فى معاشهم ويتصرفون فى أمورهم والدنيا مظلمة عليهم ؟ وكيف كانوا يتهنون بالعيش مع فقد النور ؟) (١) .

أليس هذا الكلام بنصه كلام « الجاحظ » مما يدلنا على أن « ابن القيم » قد اطلع على كتاب (الدلائل والاعتبار) وأخذ منه ما أراد :

ثم يقول « الجاحظ » بعد ما بين حكمة خلق الشمس والقمر والنجوم وفائدة الليل والنهار ، والفصول الأربعة للأرض وما عليها من أصناف الحيوان والنبات ما نصه :

(هل يخفى على ذى لب أن هذا تقدير مقدر لصواب ، وحكمة من مقدر حكيم ، فإن قلت ! إن هذا قد اتفق أن يكون هكذا ، فما يمكنك أن تقول هذا فى دولا ب تراه يدور لسقى حديقة ، فيها شجر ونبات ، فترى كل شىء من آلة مقدر ، بعضها تلقاء بعض على ما فيه صلاح تلك الحديقة وما فيها ، وبماذا يثبت هذا القول

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٢٦) .

لو قلته ؟ وما الذى ترى الناس كانوا قائلين لك لو سمعوا منك هذا سوى تسفيه رأيك ، وتضليل عقلك ، أفتمنكر أن تقول هذا فى دولا ب خسيس مصنوع بحيلة تصيره لمصلحة قطعة من الأرض ، إنه كان بلا صانع ومقدر ؟ وتقدم على أن تقول : هذا الدولا ب الأعظم المخلوق بحكمة تقصر عنها أذهان البشر لصالح جميع الأرض وما عليها ، إنه شئ اتفق أن يكون بلا صنعة ولا تقدير (١) .

أليس هذا النص هو ما يقوله « ابن القيم » فى (مفتاح دار السعادة) حيث يقول :

(فسل المعطل الجاحد ما تقول فى دولا ب ، دائر على نهر قد أحكت آلاته ، وأحكم تركيبه ، وقدرت آلاته أحسن تقدير . . وقد جعل على الحديدية عظيمة فيها من أنواع الثمار والزرع ، يسقيها حاجتها وفى تلك الحديدية من يلم شعثها ويحسن مراعاتها . . أترى هذا اتفاقا بلا صانع ولا مختار ، بل اتفق وجود ذلك الدولا ب والحديدية وكل ذلك اتفاقا من غير فاعل ولا قيم ولا مدبر . . أفترى ما يقول لك عقلك فى ذلك لو كان ؟ ، وما الذى يفتيك به ، وما الذى يرشدك إليه ؟) (٢) .

(١) (الدلائل والاعتبار للجاحظ ص ٩)

(٢) (مفتاح دار السعادة ص ٢٣٣)

أعتقد أنه ليس هناك فرق ، بين « ابن القيم » و « الجاحظ »
 في مسألة الاستدلال على وجود الله ، اللهم إلا زيادة في البسط
 والشرح في الكلام يمتاز بها « ابن القيم » لأنه كما قدمت كان طلق
 اللسان فصيح الكلام .

ومن هؤلاء الذين سبقوا « ابن القيم » في منهجه هذا : « الإمام
 أبو الحسن الأشعري » فقد سلك « الأشعري » في الاستدلال
 على وجود الله هذا المنهج ، قال « الشهرستاني » في (الملل والنحل) :
 (قال « الأشعري » : (الإنسان إذا فكر في خلقته ، من أي
 شيء ابتداءً ؟ وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور ،
 حتى وصل إلى كمال الخلقة ؟ وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدير
 خلقته ، ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال ،
 عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً مريداً عالماً ، إذ لا يتصور صدور
 هذه الأفعال المحكمة من طبع ، لظهور آثار الإحكام والإتقان
 في الخلقة) (١) .

على أن من الفلاسفة المسلمين المنطقيين من نهج هذا المنهج
 في استدلاله على وجود الله تعالى « فابن رشد » في كتابه :

(١) (الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١١٩ . على
 هامش الفصل لابن حزم) .

(الكشف عن مناهج الأدلة) . قد سلك هذا المسلك قبل
« ابن القيم » فقال ما نصه :

(فإن قيل : فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها — يقصد طريق
الأشاعرة والمعتزلة والمتصوفة في الاستدلال على وجود الله — ليست
واحدة منها هي الطريقة الشرعية ، التي دعا الشرع فيها جميع الناس
على اختلاف فطرم ، إلى الاقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي
الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدها الصحابة
رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريق نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا
الكل من بابها ، إذا استقرىء الكتاب العزيز ، وجدت تنحصر
في جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع
الموجودات من أجله ، ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء
الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية
في العقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتنبنى على أصلين :

أحدهما : أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود
الإنسان .

والأصل الثاني : أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل
تأصل لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ،
فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار
موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر لوجود الإنسان ، وكذلك
موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمكان الذي هو فيه أيضاً ، وهو
الأرض ، وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له ،
والنبات والجماد وجزيئات كثيرة ، مثل الأمطار والأنهار والبحار ،
وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء .

وكذلك تظهر العناية أيضاً في أعضاء البدن ، وأعضاء الحيوان
أعني كونها موافقة لحياته ووجوده .

وبالجملة فمعرفة ذلك — أعني منافع الموجودات — داخلة في هذا
الجنس ، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة
أن يفحص عن منافع الموجودات .

وهذا هو ما بينه « ابن القيم » بيانا شافيا ، بإسهاب وتطويل
في كثير من كتبه ، فن ذلك الصفحات الواردة في منافع الحيوانات
ودالاتها على الصانع في كتابه (مفتاح دار السعادة من ص ٢١٤ —
٣٠١) وفي (شفاء العليل من ص ٦٦ — ٧٨) منه .

وأما دلالة الاختراع : فيدخل فيها وجود الحيوان كله ،
ووجود النبات ، ووجود السموات ، وهذه الطريقة تنبئ على
أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس :

أحدهما : أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه
في الحيوان والنبات كما قال تعالى : ﴿ إِن الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ
لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾ ، فإننا نرى أجساما جهادية ،
ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعا أن ههنا موجدًا للحياة ، ومنعما
بها ، وهو الله تبارك وتعالى ، وأما السموات فتعلم من قبل حركاتها
التي لا تقتصر إنما مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا ، والمسخر
المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة .

وأما الأصل الثاني : فهو أن كل مخترع فله مخترع ، فيصح من
هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له ، وفي هذا الجنس دلائل
كثيرة على عدد المخترعات ، ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة
الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع
الحقيقي في جميع الموجودات ، ولأن من لم يعرف حقيقة الشيء
لم يعرف حقيقة الاختراع^(١) ، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى :

(١) وهذا أيضا ما وضحه « ابن القيم » وشرحه شرحا وافيا

﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ ، وكذلك أيضاً من تتبّع معنى الحكمة في وجود موجود — أعنى معرفة السبب الذى من أجله خلق والغاية المقصودة منه — كان وقوفه على دليل العناية أتم ، فهذان الدليلان هما دليلاً (الشرع) (١) .



وبالمقارنة بين منهج « ابن القيم » فى الاستدلال على وجوه الله ، ومنهج « الجاحظ » و « الأشعرى » و « ابن رشد » فى الاستدلال على وجود الله كذلك ، نجد أن هذه المناهج تكاد تكون واحدة ومتفقة فى المعنى والطريقة .

وبذلك يثبت لنا أن « ابن القيم » قد انتخب طريقته فى الاستدلال على وجود الله تعالى من بين طرق متعددة ، سبق بها ، ورأى أن هذا الطريق هو الصواب ، وهو دليل الشرع ، وليس أسلوبه فيه أسلوب الفيلسوف ، بل أسلوب العالم الدينى الشرعى .

فى (مفتاح دار السعادة من ص ٢٠٤ الى ص ٢٣٠) وفى (كتاب التبيان فى أقسام القرآن صفحات كثيرة متفرقة من نفس هذا المبحث) .

(١) (راجع فلسفة ابن رشد « فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة » ص ٦٥ وما بعدها . طبع صبيح) .

الفصل الثاني

مشكلة الصفات

ولكى نبين رأى « ابن القيم » فى مشكلة الصفات ، ومضى انتخابه فيها أو تبعيته لمدرسة معينة ، يجب علينا أن نبين رأى « ابن القيم » بوضوح وإسهاب فيها ، ثم نتبعه ببيان آراء الفرق والمذاهب الإسلامية التى تقدمت عليه ، وكان لها فيها رأى ، ثم نبين مقدار مخالفته لها أو موافقتها إياها .

١ - يرى « ابن القيم » أن الله سبحانه وتعالى يجب أن يتصف بكل كمال ، ويتميزه عن كل نقص ، فيجب أن يثبت له تعالى صفات الكمال من : القدرة والإرادة والسمع والبصر والعلم والحياة ، وغيرها من الصفات : كالرحمة والرفقة والبقاء ، معتقداً أن فاقده صفات الكمال لا يكون لها ولا مدبراً ، ولا رباً ، وإنما يكون مذموماً معيباً ناقصاً ، ليس له الحمد فى الأولى ولا فى الآخرة ، وإنما يكون الحمد لمن اتصف بصفات الكمال وسعوت الجلال التى يستحق الحمد لأجلها ، بل إن إنكار هذه الصفات إنكار للصانع وجحد له فى نظره (١) .

(١) (تفسير سورة الفاتحة بأول مدارج السالكين لابن القيم ج ١ ص ١٥) .

ويستدل « ابن القيم » على هذه الصفات بالعالم ، وإتقان صنعه ، ويرى أن هذه الصنعة المتقنة تدل على علم صانعها وقدرته وحكمته ، وفي ذلك يقول في كتابه (مدارج السالكين) ما نصه :

(ومن طرق إثبات الصفات دلالة الصنعة عليها ، فإن المخلوق يدل على وجود خالقه وعلى حياته وعلى قدرته وعلى علمه ومشيتته ، فإن الفعل الاختياري يستلزم ذلك استلزاما ضروريا ، وما فيه من الإتقان والاحكام ، ووقوعه على أكمل الوجود ، يدل على حكمة فاعله وعنايته ، وما فيه من الإحسان والنفع ووصول المنافع العظيمة إلى المخلوق تدل على رحمة خالقه وإحسانه وجوده ، وما فيه من آثار الكمال يدل على أن خالقه أكمل منه ، فعطى الكمال أحق بالكمال ، وخالق الأسماع والأبصار والنطق أحق بأن يكون سميعا بصيرا متكلم ، وخالق الحياة والقدر والإرادات أحق بأن يكون هو كذلك في نفسه ، فما في المخلوقات من أنواع التخصيصات من أدل شيء على إرادة الرب سبحانه ومشيتته وحكمته التي اقتضت التخصيص) (١) .

والله تعالى في نظر « ابن قيم الجوزية » محمود على أفعاله ، ومشكور عليها ، وكلما كانت صفات الكمال ، ونعوت الجلال أكثر

(١) (مدارج السالكين لابن القيم ج ٣ ص ٢٢٧) .

كان حمده أكمل ، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها ، ولهذا كان حمده بحسبها ، ولهذا كان الحمد كله لله تعالى حمداً لا يحصىه سواه لكمال صفاته وكثرتها ، ولأجل هذا لا يحصى أحد من خلقه ثناء عليه ، لما له من صفات الكمال الكثيرة ونعوت الجلال التي لا يحصىها إلا الله سبحانه ، ولهذا ذم الله تعالى آلهة الكفار ، وطأها بسلب أوصاف الكمال عنها ، فعابها بأنها لا تسمع ولا تبصر ولا تتكلم ولا تهدي ، ولا تنفع ولا تضر ، ولهذا قال الله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم في حاجته لأبيه : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً ﴾ ، فلو كان إله إبراهيم بهذه المثابة لقال له أبوه ، وأنت إلهك أيضاً بهذه المثابة ، فكيف تنكر ذلك على ؟ لكنه مع شركه كان أعرف بالله من الجهمية في نظر « ابن القيم » وكذلك كفار قریش كانوا مع شركهم مقرين بالصانع وصفاته سبحانه وعلوه على خلقه (١) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الصفات زائدة على ذاته تعالى ، والأدلة على ثبوتها كثيرة ومتعددة ، منها أسماءه الحسنى ، فإن كل اسم منها مشتمل على معنى زائد على الذات ، هذا المعنى وصف قائم

(١) (أ) تفسير سورة الفاتحة ج ١ ص ١٤ من مدارج

السالكين (.

به تعالى ، والإلو لم تكن العنات زائدة على الذات لكانت أسماؤه جامدة كالأعلام المحضة ، فتكون ألفاظا مترادفة ، وتكون كلها أمراً واحداً ، لا فرق بين مدلولاتها في المعنى ، وهذا الأمر مما يخالف العقل والفطرة السليمة .

وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) ما نصه :

(لو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات ، لم يسع أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال : يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد ، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، فإذا اتنى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها) .

ويقول أيضاً : (لو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة ، التي لم توضع لمسامها باعتبار معنى قام به ، فتكون كلها سواء ، ولم يكن فرق بين مدلولاتها ، وهذا مكابرة صريحة ، فإن من جعل اسم التقدير هو معنى اسم السميع البصير ، ومعنى اسم التواب هو معنى اسم المنتقم ، ومعنى اسم الملعن هو معنى اسم المانع ، فقد كابر العقل واللغة والفطرة ، فتنى معاني أسمائه من أعظم الإلحاد فيها) (١) .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٦) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الصفات داخلة في مسمى أسمائه ،
وأن تجريد الذات عن الصفات ، والصفات عن الذات أمر ذهني
لا حقيقة له ، بل إن هذا يؤدي إلى أن يكون الله سبحانه كالعدم
المحض الذي لا صفة له ، وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) :
(والتحقق أن صفات الرب جل جلاله داخلة في مسمى اسمه ،
فليس اسمه الله ، والرب ، والإله ، أسماء لذات مجردة لا صفة لها
ألبتة ، فإن هذه الذات وجودها مستحيل ، وإنما يفرضها الذهن
فرض الممتنعات ثم يحكم عليها ، واسم الله سبحانه ، والرب ، والإله
اسم لذات لها جميع صفات الكمال ونعوت الجلال كالعلم والقدرة
والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر والبقاء والقدم وسائر
الكمال الذي يستحقه لذاته ، فصفاته داخلة في مسمى اسمه ، فتجرد
الصفات عن الذات ، والذات عن الصفات ، فرض وخيال ذهني
لا حقيقة له ، وهى أمر اعتباري لا فائدة فيه ، ولا يترتب عليه
معرفة ولا إيمان . ولهذا أجاب السلف الجهمية لما استدلوا على خلق
القرآن بقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ . فأجابهم السلف بأن
القرآن كلامه تعالى وكلامه صفاته ، وصفاته داخلة في مسمى اسمه
كعلمه وقدرته وسمعه وبصره . . فليس الله اسما لذات لا صفة لها
ولا نعت ولا فعل ولا وجه ، ذلك إله معدوم مفروض في الأذهان

لا وجود له في الأعيان ، كإله الجهمية الذي فرضوه غير خارج العالم ولا داخلا فيه . ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ، وكإله الفلاسفة الذي ^(١) . . . وكإله الاتحادية الذي ^(٢) . . . وكإله النصراني الذي فرضوه قد اتخذ صاحبة وولداً وتدرع بناسوت ولده ، واتخذ منه حجاباً ، فكل هذه الآلهة بما عملته أيدي أفسكارها ، وإله العالمين الحق ، هو الذي دعت إليه الرسل ، وعرفوه بأسمائه وصفاته وأفعاله فوق سماواته على عرشه بأئن من خلقه ، موصوف بكل كمال ومنزه عن كل نقص لا مثال له ولا شريك ولا ظهير ؛ ولا يشفع عنده إلا بأذنه ^(٣) .

هذه نصوص من كتب « ابن القيم » تدل على أنه كان يثبت لله تعالى جميع صفات الكمال ، التي تليق بجلاله تعالى ، لأنه سبحانه محمود على أفعاله ، وكلما كانت صفات كماله أكثر كان حمده أكثر ،

(١) الذي فرضوه وجوداً مطلقاً لا يتخصص بصفة ولا نعت وليس له مشيئة ولا قدرة ولا إرادة ولا كلام .

(٢) الذي فرضوه وجوداً سارانياً في الموجودات ظاهراً فيها وهو عين وجودها .

(٣) (مدارج السالكين ج ١ ص ٢٢٢) .

وكما نقص من صفات كماله شيء نقص من حمده بحسبها ، وتبين لنا
شدة دفاعه عن رأيه ، وردده على الفلاسفة والجهمية .

* * *

٢ — وبعد هذا العرض لمشكلة الصفات عامة عند « ابن القيم »
نريد أن نوضح وبين مقدار تبعية « ابن القيم » للمدارس السابقة
عليه في هذه المسألة ، أو ابتكاره فيها إن كان له فيها ابتكار .

والمذاهب في هذه المسألة خمسة :

- ١ — مذهب الجهمية .
- ٢ — مذهب المعتزلة .
- ٣ — مذهب الفلاسفة .
- ٤ — مذهب الأشاعرة .
- ٥ — مذهب الكرامية .

وهم ينقسمون من حيث إثبات الصفات ونفيها إلى قسمين :

فالنافون لها هم : الجهمية ، والمعتزلة ، والفلاسفة .

والمتبثون لها هم : الأشاعرة ، والكرامية .

ولنبين رأى كل فرقة من هذه الفرق فنقول :

(١١) ابن القيم

(أ) أما الجهمية^(١) : فقد امتنع مؤسسها عن وصف الله تعالى بأنه شيء أو عالم أو حي أو مرید ، وقال : لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، كشيء وموجود وحي وعالم ومرید ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر ، وموجد ، وفاعل ، وخالق ، فإن هذه الأوصاف مختصة به تعالى (٢) .

فالجهمية بهذا تنفى صفات المعانى وغيرها عن الله تعالى ، لأنهم رأوا أن هذه الصفات تطلق على المخلوقين ، وقد أطلقوا عليه بعض الصفات التى تختص به وحده ، إلا أن « جهما » ذكر من هذه الصفات التى تختص بالله « القادر » ، وهذا الوصف مما يطلق على العبيد ، فيقال : محمد قادر وبكر عاجز ، فكيف أطلق هذا الوصف على الله تعالى ؟ لكننا إذا علمنا أن « جهما » كان ينفى استطاعة العبد وقدرته على الفعل ، ويرى أنه مجبور فى فعله ، وأنه كالريشة المعلقة

(١) هم أتباع « جهم بن صفوان » المتوفى سنة ١٢٨ هـ ، وكان يقول بالجبر والاضطرار الى الأعمال ، وينفى الاستطاعات كلها . فأنكر قدرة العبد لقوله بالجبر ، ورأى أن الجنة والنار تغنيان ، وأن الله تعالى لا يعلم الشيء الا بعد وجوده .

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٩٩ طبع مطبعة المعارف . والتبصير فى الدين للاستفرايينى ص ٦٤ . طبع عزت العطار) .

فى الهواء ، فلا يوصف عنده بالقدرة ، كانت القدرة مما يحتص بها الله تعالى ، فإطلاق هذا الوصف عليه لا ينافى مذهبه .

(ب) وأما المعتزلة : فقد نفوا زيادة الصفات على ذات الله تعالى ، وقالوا فى صفات المعانى التى ورد ذكرها فى الشرع الشريف من : السمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، إن هذه الصفات نفس الذات على رأى بعضهم ، أو أنها صفات سلوب على رأى البعض الآخر (١) .

وحجتهم فى ذلك امتناع تعدد القديم ، فإن تعدد القديم كفر ، فإن النصارى قد كفرت بأثبات ثلاثة من القدماء ، فكيف الحال فيمن أثبت أكثر منها ؟ (٢) .

قال صاحب المقاصد فى الاحتجاج لهم :

(الصفات إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه فى الأزل عن القدرة وغيرها من الكمالات ، وصدورها عنه

(١) من الذين ذهبوا الى أن الصفات عين الذات من المعتزلة . المتكلم الأول « أبو الهذيل العلاف » حيث زعم أن علمه عين ذاته ، وقدرته عين ذاته ، ومن جعل الصفات صفات سلوب (النظام) فقال ان معنى كونه عالما أنه ليس بجاهل ، وكونه مريدا ليس بمكره . . . الخ .

(٢) (راجع شرح العقائد النسفية ص ٢٥٩) :

بالقصد والاختيار ، أو بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق ، وإما أن تكون قديمة ، فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كفر النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر (١) .

وهذه الحجة ، وإن كنا لا نريد مناقشتها لأنه ليس من مطلوبنا الآن ، إلا أننا نقول ليس هناك إجماع بكفر من قال بتعدد القدماء ١١ كيف وقد قال الأشاعرة بقدّم صفات المعاني السبعة وزيادتها على الذات ، وقد زاد عليها المانوريدية صفة التكوين ، وأما كون النصارى قد كفروا بإثبات ثلاثة من القدماء ، فهم لم يكفروا بإثبات ثلاثة من القدماء ، لأنها صفات ، بل لأنهم جوزوا عليها الانتقال ، وقالوا إن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام (٢) ، والانتقال من خواص الأجسام لا من خواص الصفات ، وأيضاً إنهم قد جعلوا هذه الأقايم آلهة يجب لها الطاعة والعبادة قال تعالى :

(١) (ا شرح المقاصد ج ٢ ص ٧٦ طبع استامبول) .

(٢) النصارى قالوا : ان هناك ثلاثة من القدماء هي :

(العلم والحياة والوجود) : وجعلوها أقانيم — أى أصولاً — وجوزوا عليها الانتقال ، فأقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام .

لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد ،
فهم قد جعلوها آلهة ، والآلهة ذوات لا صفات .

ويقول صاحب التبصير في بيان رأى المعتزلة في الصفات :

(المعتزلة ينقسمون إلى عشرين فرقة ، وبما اتفق عليه جميعهم
من مساوى فضائحهم نفهم صفات البارى جل جلاله ، حتى قالوا :
إنه ليس له علم ولا قدرة ، ولا حياة ولا سمع ولا بصر ، ولا بقاء ،
وأنه لم يكن له فى الأزل كلام ، ولا إرادة ، ولم يكن له فى الأزل
اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم هى وصف الواصف ، ولم يكن
فى الأزل واصف ، والاسم عندهم التسمية ، ولم يكن فى الأزل مسم ،
وهذا يوجب ألا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة) (١) .

فهذه نصوص تدل على أن المعتزلة كانوا ينفون صفات المعانى
عن الله تعالى ، وأنهم لم يصفوه بأى صفة خوفا من تعدد القدماء .

(ج) أما الفلاسفة : فقد نفوا صفات الواجب سبحانه وتعالى ،
ونفوا زيادتها على الذات ، وقالوا : إن ما ورد ذكره فى الشرع من
وصف الله تعالى بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، فكله يرجع

(١) (التبصير فى الدين للاستفرايينى ص ٣٧) .

إلى صفة العلم ، والعلم عندهم نفس الذات ، لأن الله تعالى في نظرهم عقل محض ، وفكر محض ، فليس هناك صفات زائدة على ذات الواجب تعالى .

واستدلوا على نفي الصفات بقولهم : إنه لو كان له صفات زائدة على ذات الله تعالى للزم التركيب في ذاته ، والتركيب في ذاته محال ، لأنه بسيط من كل وجه لا تركيب فيه أصلاً .

وفي ذلك يقول صاحب المقاصد نقلاً عنهم ما نصه :

(لو كان موصوفاً بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الإلهية مركبة من تلك الذوات والصفات ، وكل مركب يمكن لاحتياجه إلى الاجزاء) (١) .

وقد أدرج السعد في شرح العقائد النسفية حجة الفلاسفة والمعتزلة معاً على نفي الصفات فقال :

(هل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به ، زائدة عليه ؟ وكذا جميع الصفات ، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة ، وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات طالما ، وبالمقدورات قادراً إلى غير ذلك ، فلا يلزم تسكُّر في الذات ، ولا تعدد في القدماء والواجبات) (٢) .

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٧٧) .

(٢) (شرح العقائد النسفية ص ٢٥٨ الطبعة السابقة) .

و « ابن سينا » في (النجاة) يعقد فصلا لبيان أن الواجب تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته ، وأن ذاته هي نفس العلم ، ويبين أن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم ؛ بل كل هذه الصفات واحد ، فلا توجب لذلك كثرة في ذاته تعالى ، فواجب الوجود في نظره ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم له أيضاً ، وكذلك قدرته ليست غير العلم ، إذ هي كون ذاته عاقلة لكل عقلا يجعله مبدأ له ، وبعد أن أرجع الصفات كلها إلى العلم قال ما نصه :

(فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن~
وموجود ، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا
الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب ، وليس واحد
منها موجبا في ذاته كثرة ألبتة ولا مغايرة)^(١) .

(د) أما الأشاعرة : فقد أثبت جمهورهم صفات سبعة لله تعالى ،
وهي : القدية والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ،
ويسمون هذه الصفات صفات المعاني ، لأنها تثبت معنى زائد على
ذاته تعالى ، وقد أثبتوا لها خصائص أربع :

(١) (النجاة لابن سينا ص ٤٠٩ طبع الكردي سنة

١ — إن هذه الصفات ليست هي الذات ، بل زائدة عليها ، فصانع العالم تعالى عالم بعلم ، وحى بحياة ، وقادر بقدره ، ومريد بإرادة ، وسميع بسمع ، ومتكلم بكلام ، وقد أنكر الفلاسفة المعتزلة ذلك كما تقدم .

٢ — إن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته ، سواء كان ذلك القيام في محل أو لم يكن في محل ، وأما المعتزلة فقد حكموا بأن الإرادة لا تقوم بذاته تعالى لأنها حادثة ، والله ليس محلا للحوادث ، ولا تقوم بمحل آخر ، لأنه يؤدي إلى أن يكون ذلك المحل هو المريد بها ، فهي توجد لا في محل ، كما زعموا أن الكلام لا يقوم بذاته تعالى لأنه حادث . ولكنه يقوم بجسم هو جاد ، حتى لا يكون هو المتكلم به ، بل المتكلم به هو الله تعالى (١) .

٣ — إن هذه الصفات كلها قديمة ، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال ، وهم بذلك يردون على الكرامية الذين جعلوا صفات الله تعالى حادثة قائمة به . وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى (٢) .

(١) (الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٨٢ طبع صبيح) و
 (الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٤) .
 (٢) (الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٤ ، وشرح العقائد
 النسفية ص ٢٥٨) .

٤ — قالوا إن الأسماء المشتقة لله تعالى من هذه الصفات لسبعة صادقة عليه أزلاً وأبدأ ، فهو في القدم كان حياً وقادراً ومريداً . الخ .

وأما ما يشق له من الأفعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف فيها هل يصدق عليه أزلاً أم لا ؟ (١) .

(هـ) أما الكرامية : أتباع « محمد بن كرام السجستاني » (٢) .

نقد وصفوا معبودهم بجميع الصفات من : العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، وغيرها من الصفات التي ورد بها الشرع ، وبالغوا في ذلك حتى أطلقوا عليه أنه جسم ، وقالوا إنه تعالى محل للحوادث ، فتحدث في ذاته أقواله وإراداته وإدراكه للمسموعات

(١) (الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩٣ ، وشرح العقائد لنسفية ص ٣١٠ وما بعدها) حيث ذهب بعض الأشاعرة إلى أن صفة التكوين كالخلق والرزق والاحياء والامانة ، وغيرها قديمة . يقال بعضهم : انها حادثة والا لزم قدم المكون بها .

(٢) نشأ « محمد بن كرام بسجستان » ثم نفى منها إلى خراسان ، فآثر بظاهر عبادته أهل هذه البلاد ، وانخدعوا بها ، وبايعوه على نصرة مذهبه ، وكان له فيها أتباع متقشفون ، يزيدون على عشرين ألفاً ، وكان له مثلهم بفلسطين توفي سنة ٢٥٥ هـ .

(الفرق بين الفرق للبغدادى) .

والمرئيات . ويسمون ذلك سمعاً وبصراً وإرادة ، وقالوا : إن كل اسم يشتق له من أفعاله ، يكون ذلك الاسم ثابتاً له في الأزل ، مثل الخالق والرازق والمنعم ، وقالوا : إنه تعالى كان خالقاً قبل أن خلق ، ورازقاً قبل أن رزق ، ومنعماً قبل أن أنعم ، ومعنى خالقيته قدرته على الخلق ، ورازقيته قدرته على الرزق ، وإنعامه قدرته على الإنعام (١) . والقدرة قديمة ، والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته .

* * *

وبعد هذا العرض الموجز لآراء الفرق المختلفة في الصفات ، نرى أن « ابن القيم » لم يتأثر بفرق النافين في رأيه في الصفات ، بل إنه قد رد عليهم ردّاً شديداً ، وجعلهم من المعطلة .

وأما فرق المثبتين من : الأشاعرة والكرامية ، فرى أن « ابن القيم » قد تأثر بهما معاً ، وأنه قد انتخب واختار من كل من المذهبين . « فابن القيم » قد أثبت صفات المعاني لله تعالى ، وجعلها زائدة على الذات ، وهذا قدر مشترك بين الأشاعرة والكرامية ، ولكن « ابن القيم » قد أثبت من صفات السكّال

(١) (الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٠٢) و (التبصير في الدين للاستغرابينى ص ٦٥ وما بعدها) ويكاد الكتابان يتفقان في الألفاظ مما يدل على أن الثاني قد أخذ عن الأول .

ما هو أكثر من الصفات السبعة ، فأثبت الرأفة والرحمة والبقاء
والخلق والرزق وغيرها من صفات الكمال كما تقدم ، وجعلها زائدة
على ذاته تعالى ، كما أنه قد قال بقيام المتجددات بذاته تعالى ، إذ أن
أفعاله متجددة شيئاً بعد شيء (١) .

وهو بذلك يوافق الكرامية فقط دون الأشاعرة الذين وجوا
على الكرامية في قولهم بقيام الحوادث بذاته تعالى .

ومن هنا يتضح أن « ابن القيم » قد تأثر بالمذهبين . وأنه قد
لحق بينهما وإن كان تأثره بمذهب الكرامية أكثر ، فهو في مسألة
الصفات قد انتخب رأيه من بين المذاهب المتعددة السابقة عليه ،
ولم يتبع مذهباً معيناً ..

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٦٢ طبع مكة ١٤٠٥ هـ)

الفصل الثالث

في الصفات الخيرية

المراد بالصفات الخيرية : ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول ﷺ ، أو الكتاب الكريم من غير استناد إلى دليل عقلي ، كإثبات الوجه واليد والساق والقدم لله تعالى ، وكاستوائه تعالى على عرشه ، ونزوله إلى سماء الدنيا في النصف الأخير من كل ليلة ، وكحبته ورضاه عن المؤمنين ، وغضبه وبغضه للكافرين ، وكفرحه وضحه من عباده ، إلى غير ذلك من الصفات التي ورد ذكرها في القرآن الكريم ، واستفاضت بها السنة النبوية الصحيحة .

وإنما أفردت بمبحث الصفات الخيرية ، بفصل خاص ، وجعلته بمبحثاً قائماً بنفسه — وإن كان الفصل السابق قد ينطبق عليها — لكثرة النزاع حولها بين المذاهب المختلفة ، ولأهميتها عند أرباب المذاهب ، حتى كانت سبباً في أن يرى بعضهم بالتجسيم تارة ، وبالكفر أخرى ، وبالتعطيل ثالثة .

ولأن « ابن القيم » نفسه قد اعتنى بها عناية كبيرة ، وألف

فيها كتباً كثيرة (١)، ورد على من ينكرها من المتكلمين والفلاسفة
وحا فيه إقذاع وشدة ، بل إنه لا يخلو مؤلف من مؤلفات
« ابن القيم » — غالباً — من الكلام في الصفات الخبرية والتعرض
لها لأدنى مناسبة ليرد به على المنكرين لها .

ولكى نعرف مدى انتخاب « ابن القيم » أو تبعيته لمدرسة
معينة في هذه المسألة ، ينبغي لنا أن نتبع ما صرنا عليه من عرض
رأيه أولاً في الصفات الخبرية ، ثم نتبعه بأراء أشهر الفرق والمذاهب
المتخلفة فيها ، ثم نقارن بين رأيه من جهة ، وبين هذه الآراء من
جهة أخرى ، لنرى كيف كان مسبوقاً برأيه ، وأنه انتخبه من هذه
المذاهب السابقة عليه ، وليس له فيه أى ابتكار .

* * *

(١) من هذه الكتب كتابه : « اجتماع الجيوش الإسلامية على
غزو المعطلة والجهمية » وكتابه : « الكافية في الانتصار للفرقة
الناجية » ، وهى فى ستة آلاف بيت من الشعر الا خمسين ، وهى
تقل على عقل جبار ، ومجهود كبير ، وكلها فى الرد على الفرق
المتخلفة ممن أنكر الصفات ، وعطل الذات الالهية عن صفاتها ،
وكذا كتابه : « الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة » ولم أجد
أصله ووجدت مختصره فى مجلدين كبيرين طبع مكة يقول
مختصره انى انتخبته من كلام شيخ الاسلام ابن القيم . لذا اعتمدت
عليه فى بيان آرائه .

١ — يرى « ابن القيم » أن الله سبحانه وتعالى يجب أن يوصف بكل ما وصف به نفسه حقيقة ، وما وصفه به رسوله ﷺ ، بدون تأويل للنصوص وصرف لها عن ظاهرها ، ولا تعطيل لها عن اتصاف الله بها حقيقة ، بل يجب إجراؤها على ظاهرها ، واعتقاد مفهومها المتبادر منها . معتقدا أن عدم تأويل النصوص ، وإمرارها على ظواهرها من تعظيم حرمان الله تعالى .

(٧)

وفي ذلك يقول في مدارج السالكين :

(ومن تعظيم حرمان الله تعالى حفظ حرمة نصوص الأسماء والصفات بإجراء أخبارها على ظواهرها ، وهو اعتقاد مفهومها المتبادر منها إن أذهان العامة . ولا يعنى بالعامة الجهال ، بل طامة الأمة ، كما قال « مالك » رحمه الله ، وقد سئل عن قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ كيف استوى ؟ فأطرق مالك حتى علاه الرخصاء . ثم قال : الاستواء معلوم ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب . والسؤال عنه بدعة ^(١) ، ففرق بين المعنى المعلوم من اللفظة ، وبين الكيف الذي لا يعقله البشر) .

- (١) وسئل « ربيعة بن عبد الرحمن » شيخ الإمام مالك نفس هذا السؤال فأجاب : الاستواء غير مجهول • والكيف غير معقول • ومن الله تعالى الرسالة وعلى الرسول عليه السلام البلاغ •

ثم قال « ابن القيم » : وهذا الجواب من مالك شاف هام في جميع مسائل الصفات ، فمن سأل عن قوله تعالى : ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ ﴾ أرى كيف يسمع ويرى ١١ أجيب بهذا الجواب نفسه ، فقل له السمع والبصر معلوم ، والكيف غير معقول والإيمان به واجب ، وكذلك من سأل عن العلم والحياة والقدرة والإرادة والنزول والغضب والرضا والضحك وغير ذلك فعاينها كلها مفهومة ، وأما كيفيتها فغير معقولة ، إذ تعقل الكيفية فرع العلم بكيفية الذات وكنها ، فإذا كان ذلك غير معقول للبشر ، فكيف يعقل لهم كيفية الصفات ١٢ .

ثم يقول : والعصمة النافعة في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل . بل يثبت له الأسماء والصفات . وينفى عنه مشابهة المخلوقات . فيكون إثباتك منزها عن التشبيه . ونفيك منزها عن التعطيل ، فمن نفي حقيقة الاستواء فهو معطل ، ومن شبهه باستواء المخلوق على المخلوق فهو يمثل ،

= وعلينا التصديق (اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٤٤ طبع منير)
وأظن أن في كل هذا صرفا للفظ عن معناه المتبادر منه في اللغة ،
اذ نفى كل منهما علم الكيفية بقوله : والكيف غير معقول ، أى غير
معلوم لنا ١٥

ومن قال هو استواء ليس كمثل شئ فهو الموحد المنزه . وهكذا الكلام في السمع والبصر والحياة . واليد والوجه والرضا والغضب والنزول والضحك وسائر ما وصف به نفسه ، ولا يصح البحث والتعسف عن كيفيةها ولا يتكلف لها تأويلا ، ولا يمثلها بصفات المخلوقين ^(١) .

ويعتقد « ابن القيم » أنه يفهمه هذا للصفات الخيرية ، وهو أن يصف الله تعالى بها حقيقة مع نفي مشابقتها لصفات المخلوقين ، يبعد به عن وصمة التشبيه والتجسيم ، مستدلا على ذلك بقول « الإمام أحمد » رضى الله عنه حيث يقول : (التشبيه أن تقول يد كيد ، ووجه كوجه ، فأما إثبات يد ليست كالأيدي ووجه ليس كالوجوه . فهو إثبات ذات ليست كالدوات ، وحياة ليست كغيرها من الحياة ، وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار) ^(٢) .

ولا يضير وصف الناس له بعد ذلك بأنه مجسم متمثلا بقول الشاعر :

فإن كان تجسيدا ثبوت صفاته
وتنزيها عن كل تأويل مفتري

(١) مدارج السالكين لابن القيم ج ٢ ص ٤٧ ()

(٢) (مختصر الصواعق المرسلّة ج ١ ص ٢٧)

(١٢) ابن القيم

فإني بحمد الله ربى مجسم
 هلموا شهودا واملاؤا كل محضرى
 ومتشبا بقول الشافعى رضى الله عنه ، وقد نسب إلى الرضى
 فقال :

إن كان رضى آل محمد
 فليشهد الثقلان أنى رافضى

ويقول « ابن تيمية » وقد نسب إلى الرضى أيضا فقال :

إن كان نصبا حب صلب محمد

فليشهد الثقلان أنى ناصبى ^(١)

ويقول « ابن القيم » فى (مدارج السالكين) مبينا عقيدته
 صراحة ما نصه :

(ونحن ندين بالقدر وإن سمي جبرا ، وندين بإثبات الصفات
 وحقائق الأسماء وإن سمي تجسيدا ، وندين بإثبات علو الله على عرشه
 فوق سماواته وأن سمي تحزا أو جهة ، وندين بإثبات وجهه الأعلى
 وبديه المبسوطتين وإن سمي تركيبا ، وندين بحب صلب محمد ﷺ

(١) الشافعية فى الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم

ص ٦ ، ٧ طبع مطبعة التقدم • ومدارج السالكين ج ٢ ص ٤٨) •

وإن سمي نصبا ، وندين بأنه متكلم حقيقة كلاما يسمعه من يخاطبه ، وأنه يرى بالأبصار عيانا حقيقة يوم لقائه وإن سمي ذلك تشبيها ^(١) .

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ٢٥٨) .

وقد بين « ابن الجوزي » في كتابه « دفع شبهة التشبيه » أن هذا القول يؤدي الى التجسيم ، فقال عن الحنابلة - في حين أنه حنبلي - : وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة . لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل ، ولم يلتفتوا الى النصوص الصارفة عن الظواهر الى المعاني الموجبة لله تعالى ، ولا الى الغناء ما توجهه الظواهر من سمات الحدوث ، ولم يقتنعوا بأن يقولوا صفة فعل ، حتى قالوا صفة ذات ، ثم لما أثبتوا أنها صفات ، قالوا لا نحملها على توجيه اللغة ، مثل « يد » على نعمة أو قدرة ، ولا مجيء وإتيان على معنى بر ولطف . بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة ، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين ، والشئ إنما يحمل على حقيقته اذ أمكن ، فان صرف صارف حمل على المجاز . ثم يتخرجون عن التشبيه ونسبته اليهم ، وكلامهم صريح في التشبيه فظاهر القدم الجارحة ، ومن قال استوى بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه وتعالى مجرى الحسيات ، وينبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل . فانا به عرفنا الله تعالى به ، وحكمنا له بالقدم ، فلو أنكم قلتم : نقرأ الأحاديث ونسكت لما أنكر أحد عليكم ، وانما حملكم اياها على الظاهر قبيح .

(دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص ٦) .

ويستدل « ابن القيم » على إثبات الصفات الخبرية بأسمائه تعالى ، ويرى أن طريق إثبات صفات السكّال لله تعالى تستلزم إثبات الصفات الخبرية فيقول ما نصه :

(إن كل اسم من أسمائه تعالى يدل على الذات بالمطابقة ، وعلى الصفة التي اشتق منها أيضاً بالمطابقة ، ومن هذه الأسماء اسم العلى ، واسم الحكيم وسائر أسمائه ، فإن من لوازم اسم (العلى) العلو المطلق بكل اعتبار فله العلو المطلق من جميع الوجوه ، علو القهر ، وعلو الذات . فمن جحد علو الذات فقد جحد لوازم اسمه العلى ، وكذلك اسمه الظاهر من لوازمه أن لا يكون فوقه شيء ، كما في الصحيح عن النبي ﷺ « وأنت الظاهر فليس فوقك شيء » ، بل هو سبحانه فوق كل شيء ، فمن جحد فوقيته فقد جحد لوازم اسمه الظاهر (١) .

ولذلك لما سئل الامام « أحمد بن حنبل » رضى الله عنه عن أحاديث النزول والرؤية والقدم ونحوها قال : (نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى) ، ولما سئل عن الاستواء قال : (استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف) ، وهذا تفويض وتنزيه كمذهب السلف .

(هامش ص ٧ من كتاب دفع شبهة التشبيه) .

(١) (تفسير سورة الفاتحة بأول مدارج السالكين ج ١

ص ١٧) .

« فابن القيم » بهذا النص يثبت جميع الصفات لله تعالى من أسمائه الحسنى ، ويرى أن كل اسم من أسمائه كما يدل على الذات بالمطابقة ، يدل كذلك على الصفة التي اشتق منها بالمطابقة أيضاً ، ويثبت لله تعالى العلو المطلق والافتصال عن هذا العالم .

ويرى أن هذا الطريق يتضمن إثبات الصفات الخبرية من وجهين :

أحدهما : أنها من لوازم كماله المطلق ، فإن استواءه على العرش من لوازم علوه ، ونزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا في نصف الليل الثاني من لوازم رحمته وربوبيته ، وهكذا سائر الصفات .

الوجه الثاني : أن السمع ورد بها ثناء على الله تعالى ، ومدح له وتعرفاً منه إلى عبادته ، فوجدناها وتحريراً عما دلت عليه وأريد بها مناقض لما جاءت له . فلك أن تستدل بطريق السمع على أنها كمال ، وأن تستدل بطريق العقل كذلك (١) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الطريقة . وهى إثبات جميع الصفات التي ورد بها الشرع مع فهم معانيها الحقيقية بدون تأويل ولا تعطيل ، ولا تشبيه ، ولا تمثيل . هى طريقة السلف رضى الله عنهم ، إذ يرى أن السلف لم يختلفوا في إثباتها ، كما اختلف الخلف

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٦) .

فيها مع أنهم قد اختلفوا في كثير من الفروع الدينية يدل على ذلك قوله في (اعلام الموقعين) :

(وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم صادقات المسلمين وأكمل الأمة إيماناً. ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدؤا لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالا، ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها، وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإجلال والتعظيم) (١).

ويقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة معبراً عن رأي «ابن القيم» ما نصه :

(تنازع الناس في كثير من الأحكام، ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها، وهذا يدل

(١) اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ص ٥٥ طبع فرج الله

أنها أعظم النوعين بيانا ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق القهادتين ، وإثباتها من لوازم التوحيد^(١) .

كما يرى أن أهل العلم بالكتاب والسنة من السلف والخلف ، كانوا يثبتون الصفات الخبرية ، ويرون أن الله تعالى مستو على عرشه ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة . ومن يطالع كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية) يرى كيف يستدل على إثبات الصفات بآراء العلماء من السلف والخلف . من المحدثين والصوفية ، والفقهاء واللغويين وغيرهم .

وهذا هو « محمد الموصلي » صاحب مختصر الصواعق المرسلة « لابن القيم » يعبر عن رأيه في ذلك فيقول :

(وأهل العلم بالكتاب والسنة من الخلف والسلف كانوا يثبتون جميع ذلك — الصفات من اليد والوجه والقدم وغيرها — ويؤمنون بها بلا كيف ولا توهم ، ويمرون الأحاديث الصحيحة ، كما جاءت عن رسول الله ﷺ)^(٢) .

و « ابن القيم » يناقش المتكلمين والفلاسفة الذين نفوا الصفات الخبرية مناقشة حادة : فيلزم المتكلمين الذين أثبتوا صفات المعاني

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢١) .

(٢) (مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٢٦) .

بأنه لا بد لهم من أحد أمرين : إما أن يثبتوا الصفات الخبرية بنفس الطريقة والدليل الذى سلكوه فى إثبات صفات المعانى وهو القياس الشمولى أو التمثيلى ، وإما أن ينفوا الصفات كلها حتى صفات المعانى بنفس الحجة التى ينفون بها الصفات الخبرية ، فإن حجبتهم فى نفي الصفات الخبرية هى الحجة التى تمسك بها الفلاسفة والمعتزلة فى نفي الصفات عامة ، وهى لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحياة لكان محلا للأعراض ، وللزم التركيب والتجسيم ، فما هو جوابكم عن هذه الحجة فهو جوابنا عنكم .

وفى ذلك يقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة معبرا عن رأيه ما نصه .

(يقال لمن أثبت شيئا من الصفات بالعقل ، لا بد أن يأتى فى الدلالة على ذلك بقياس شمولى أو قياس تمثيلى ، فنقول فى الشمولى : كل فعل محكم متقن فإنه يدل على علم فاعله وقدرته وإرادته . وهذه المخلوقات كذلك ، فهى دالة على علم الرب تعالى وقدرته ومشيتته .

وتقول فى التمثيلى : الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله وقدرته فى الشاهد ، فكان دليلا فى الغائب . والدلالة العقلية لا تختلف

شاهداً وغائباً ، فلا يمكنك أن تثبت له سبحانه بالعقل صفة أو فعلاً إلا بالقياس المتضمن قضية كلية ، إما لفظاً كما في القياس الشمولى ، وإما معنى كما في قياس التمثيل ، فإذا كنت لا يمكنك إثبات الصانع ولا صفاته ، إلا بالقياس الذى لا بد فيه من إثبات قدر مشترك بين المقيس والمقيس عليه ، وبين أفراد القضية الكلية ولم يكن هذا عندك تشبيهاً بمنتهى ، فكيف تنكر معانى ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم وحقائقه ، بزعمك أنه يتضمن تشبيهاً ؟ وهذا من أنفع الأشياء لمن له فهم ، فإن الله أخبر فى كتابه بما هو من أسمائه وصفاته ، ولا بد من الأسماء المشتقة المتواطئة فى معنى مشترك بين أفرادها ، فحدد المعطلة حقائقها لما زعموا من التشبيه ، وهم لم يمكنهم إثبات شئ يعتقدونه إلا بنوع من القياس المتضمن التشبيه ، الذى فروا منه لا فى جانب النفى ، ولا فى جانب الإثبات ، فهم ينكرون ما جاءت به الرسل بما هو من نوعه أو دونه . وهذا غاية الضلال ! ^(١) .

ثم إن « ابن القيم » يلزم كل من أقر بوجود الرب سبحانه وتعالى بمباينته للعالم وعلوه عليه ، لأنه موجود ومتعين ، والعالم

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١١٩ .

كذلك موجود ومتعين ، وكل متعينين متباينان ، وإلا لو لم نقل
بتميزه ومباينته للعالم لزم إنكاره وتعطيله .

وفى ذلك يقول فى مدارج السالكين ما نصه :

(إن الربوبية المحضة تقتضى مباينة الرب للعالم بالذات ، كما
باينهم بالربوبية ، والصفات والأفعال ، فمن لم يثبت ربا مباينا للعالم
فما أثبت ربا ، فإنه إذ اتقى المباينة لزمه أحد أمرين لزموا لا انفكاك
له عنه ألبته ، إما أن يكون نفس العالم ، وحينئذ يصح قوله ، فإن
العالم لا يباين ذاته ونفسه ، ومن هنا دخل أهل الوحدة وكانوا
معطلة أولا ، واتحادية ثانيا ، وإما أن يقول ما شئ رب يكون
مباينا ولا مجانسا ، ولا داخلا ولا خارجا . كما قالته الدهرية المعطلة
للصانع ، وهذا نفي للصانع مطلقا ^(١) .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٣) .

ولكنى أرى أن اثبات الرب تعالى لا يستلزم مباينته للعالم
كما يرى « ابن القيم » لأن المباينة والاتصال من عوارض الأجسام ،
والله سبحانه وتعالى ليس جسما . فلا يقال له انه مباين للعالم
ولا داخل فيه ، فالله سبحانه وتعالى ليس داخل العالم ولا
خارجه ، ولا متصلا به ولا منفصلا عنه . كما أن الجهة مستحيلة
عن الله تعالى إذ هى خواص الجسم وهذا رأى الحكماء والمعتزلة
والأشاعرة معا .

(راجع شرح المقاصد ج ٢ ص ٦٥ ، و ص ١٤٦) .

ويقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة :

(كل من أقر بوجود رب العالم ، مدبر له ، لزمه الإقرار
بمباينته خلقة وعلوه عليهم ، وكل من أنكر مباينته وعلوه لزمه
إنكاره وتعطيله)^(١) .

ويستدل « ابن القيم » على إثبات الجهة لله تعالى ، والاستواء
على العرش بقول « الإمام أبي عمر بن عبد البر » في كتابه (التمهيد
في شرح حديث النزول) ما نصه :

(وفيه — أى حديث النزول — دليل على أن الله تعالى في السماء
على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة ... إلى أن قال :
وأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في القرآن والسنة ،
والإيمان بها وحملها على الحقيقة^(٢) ، لا على المجاز ، إلا أنهم

(١) (مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٧٩) .

(٢) وأقول ان هذا معارض بما يرويه « ابن الجوزي » في كتابه
« دفع شبهة التشبيه في عقيدة السلف في الصفات حيث يقول :
أعلم أن الناس في أخبار الصفات على ثلاث مراتب : أحدها :
امرارها على ما جاءت به من غير تفسير ولا تأويل ، الا أن تقع ضرورة
كقوله تعالى (وجاء ربك) أى جاء أمره . وهذا مذهب السلف .
المرتبة الثانية : التأويل وهو مقام خطر . المرتبة الثالثة : القول
فيها بمقتضى الحس ، وقد عم الجهلة ممن ليس لهم حظ من
المعقولات ، فان علم المعقولات يصرف المنقولات عن التشبيه .

لا يكيفون شيئاً من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة مخصوصة ، وأما أهل البدع : الجهمية والمعتزلة والخوارج ، فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة ، ويؤمنون أن من أقر بها مشبه ، ومم عند من أقر بها نافون للمعبود (١) .

والخلاصة أن « ابن القيم » في الصفات الخبرية : يثبت لله تعالى جميع ما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من الوجه واليد والقدم والساق ، والنزول والمجيء ، والفرح والغضب والضحك وغيرها ، ولكن مع عدم التشبيه والتثليل ، ومع عدم التحريف والتعطيل ، فهو يثبتها بلا كيف ولا تمثيل ،

== ويقول النووي في شرح مسلم : في حديث النزول وشبهه من أحاديث الصفات وآياتها مذهبان مشهوران : فمذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين الإيمان بها على ما يليق به تعالى ، وظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد . والثاني مذهب أكثر المتكلمين وجماعة من السلف وهو محكي عن مالك والأوزاعي ، وإنما يتأول على ما يليق بها بحسب بواطنها فعليه الخبر مؤول .

وعليه فالمذهبان متفقان على صرف هذه الأخبار عما يفهمه ظاهرها لما يلزم عليه من محاولات قطعية البطلان .

(راجع كتاب دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص ٥٧ أصل

وهامش) .

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٤٨ ، ومختصر الصواعق

المرسلة ج ٢ ص ١٣٣) .

ولا تحريف للكلم عن مواضعه ولا تعطيل ، وفي ذلك يقول
في مدارج السالكين :

(إننا ثبتت الصفات فلا ننفيها ، وإننا لا تعدى بها اسمها الخاص
الذى سماها الله به ، بل نحترم الاسم كما نحترم الصفة ، فلا نعطل
الصفة ولا نغير اسمها ونعيرها اسماً آخر ، كما تسمى الجهمية والمعطلة
سمعه وبصره وقدرته أعراضاً ، ويسمون وجهه ويديه وقدمه
سبحانه جوارح وأبعاضاً ، ويسمون حكمته وغاية فعله للطلوبة عللاً
وأغراضاً ، ويسمون أفعاله القائمة به حوادث ، ويسمون علوه على
خلقه واستوائه على عرشه تحيزاً ويتوصلون بهذا المكر الكبار
إلى نفي ما دل عليه الوحي والفطرة وآثار الصنعة من صفاته ... ثم
إننا لا نشبهها بما المخلوق ، فإن الله سبحانه ليس كمثل شيء ،
لا في ذاته ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، فالعارفون به المصدقون
لرسله ، المقرون بكلامه ، يثبتون له الأسماء والصفات ، وينفون عنه
مشابهة المخلوقات ، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه ، وبين التنزيه
وعدم التعطيل فذهبتهم حسنة بين سيئتين ، وهدى بين ضلالتين ،
فصراطهم صراط المنعم عليهم ، وصراط غيرهم صراط المغضوب
عليهم والضالين ، قال الإمام أحمد رضى الله عنه : لا نزاع من الله
صفة من صفاته لأجل شناعة المشنمين ، وقال : التشبيه أن تقول

يد كيدى، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا^(١).

ويرى « ابن القيم » أن الجهمية والمعتزلة الذين نفوا الصفات
الخبرية ، وأولوا ما ورد فيها من الآيات والأحاديث ، إنما ردوا
الآيات المحكمة بآيات أخرى متشابهة ، وتمحلوا في ذلك حتى جعلوا
آيات الصفات من قسم المتشابهة ، فيقول في اعلام الموقعين ما نصه :
(ردت الجهمية النصوص المحكمة غاية الأحكام ، المبينة بأقصى
غاية البيان أن الله موصوف بصفات الكمال : من العلم والقدرة

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ٢٣٠) .

ولكن « ابن حزم » يروى عن الامام أحمد في قوله تعالى
(وجنة ربك) أن معناه وجاء أمر ربك ، كقوله تعالى (هل
ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) والقرآن يفسر
بعضه بعضا ، وروى ابن الجوزى ذلك عنه في تفسيره (زاد
المسير) . وروى البيهقي أنه قد احتج على أحمد بن حنبل يوما
في مناظرة أقيمت في دار أمير المؤمنين ، ف قيل له ، تجيء سورة
اليقرة يوم القيامة وسورة تبارك ، فقال : إنما هو الثواب .
قال تعالى (وجاء ربك) وإنما يأتي قدرته ، قال البيهقي وفيه
دليل على أنه كان لا يعتقد في المجيء الذي ورد به الكتاب والنزول
الذي وردت به السنة انتقالا من مكان الى مكان ، كمجيء ذوات
الاجسام ونزولها ، وإنما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته ،
كما أجابهم في سؤال مجيء القرآن في أنه يأتي ثواب قراءته
التي يريد اظهارها يومئذ .

(السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل ص ١٢٠ من

إلهامش) .

والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر ، والوجه واليدين والغضب والرضا ، والفرح والضحك والرحمة ، وبالأفعال كالجوع والإتيان والنزول إلى السماء الدنيا ونحو ذلك ، والعلم بمعنى الرسول بذلك ، وإخباره به إن لم يكن فوق العلم بوجوب الصلاة والصيام والحج ، وتحريم الظلم والقواش والكذب فليس يقصر عنه .

فالعلم الضروري حاصل بأن الرسول أخبر عن الله بذلك ، وفرض على الأمة تصديقه فيه فرضاً لا يتم أصل الإيمان إلا به ، فردت الجهمية ذلك بالمتشابه من قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ومن قوله : (هل تعلم له سمياً) ومن قوله : (قل هو الله أحد) ، ثم استخرجوا من هذه النصوص المحكمة المبينة احتمالات وتحريفات جعلوها به من قسم المتشابه ، وكذلك ردت الجهمية المحكم المعلوم بالضرورة أن الرسل جاءوا به ، من إثبات علو الله على خلقه ، ومن استوائه على عرشه بمتشابه قوله تعالى : (وهو معكم أينما كنتم) وقوله : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) .. ونحو ذلك ، ثم تحيلوا وتمهلوا حتى ردوا نصوص العلو والوقوة بالمتشابه (١) .

(١) (اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٢ ص ٣٧٠ طبع

الكردي) .

ولا أدري كيف يذهب « ابن القيم » هذا المذهب ، فيدعى أن مثل هذه الآيات : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) ، وقوله تعالى : (يد الله فوق أيديهم) وقوله تعالى : (واصنع الفلك بأعيننا) وقوله : (ما فرطت في جنب الله) من المحكم ، ومثل قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ من المتشابه ، حتى يدعى أن المعطلة ردوا الآيات التي فيها ذكر الصفات مع أنها محكمة في نظره بهذه الآية ومثلها من المتشابه .

مع أن الآية التي يدعى أنها من المتشابه ، صريحة لا تحتل تشبيهاً ، فإن اليهود حينما سألوا الرسول ﷺ أن يصف لهم ربه : ونزل عليه قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد . الله الصمد . . . الخ السورة ﴾ ففهم اليهود المعنى ولم يسألوا بعد ذلك ، فאלله سبحانه واحد لا شريك له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، فأى اشتباه في هذه الآية ؟ ١ ، وأى اشتباه في قوله تعالى ﴿ هل تعلم له سمياً ﴾ ؟ ، مع أن معناها ظاهر ، إذ أن الله تعالى ينفي أن يكون له مثل وشبيه ، فيقول : هل تعلم له مثيلاً وشبيهاً في اسمه أو فعله ، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما في معنى هذه الآية ، إن معناها : هل تعلم له مثلاً ؟ . فالآية تنفي مماثلة الله تعالى لجميع خلقه ^(١) .

(١) (أساس التقديس للرازي ص ٣١ الطبعة السابقة) .

فاسمه تعالى « الله » مختص به لا يشاركه فيه أحد ، وكذلك صفاته تعالى مختصة به لا يماثله فيها أحد ، كما يدعى « ابن القيم » نفسه في قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ، أن هذه الآية تثبت لله تعالى جميع الصفات ، إذ أن نفي مماثلة الأشياء له تعالى ، يقتضى أن تشترك معه في أصل قيام الصفة بكل منهما ، مع نفي المماثلة بين صفاته تعالى وصفات الأشياء ، وإلا لو لم تثبت له جميع الصفات ونفيها عنه لوجد له مثيل ونظير ، وهو العدم المحض ، وكان العدم المحض أولى بهذا المدح منه^(١) .

فهذه الآية في نظره — على الأقل — محكمة وصريحة في إثبات الصفات له تعالى ، فكيف يدعى أنها متشابهة ١٩ .

أما دعواه أن قوله تعالى : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ محكمة ، فهذه دعوى غير صحيحة ، فإن (اليد) تطلق على معان كثيرة ، فتطلق على القدرة ، كقول القائل : يد السلطان فوق يد الرعية أى قدرته غالبية على قدرتهم ! وتطلق على النعمة ، لأن اليد آلتها ، فتسمى النعمة يداً من إطلاق اسم السبب على المسبب .

وقوله : إن قوله تعالى : ﴿ واصنع الفلك بأعيننا ﴾ محكمة

(١) (حادى الأرواح الى بلاد الأفراح ص ٢٠٩) .
(١٣) ابن القيم

دعوى غير صحيحة ، فإنها تحتل أن يكون المراد بها ، واصنع
الفلك بحفظنا وحراستنا لك ، وإلا لو فهمت الآية بظاهرها
لكانت الأعين آلة للصنع وأيضاً يلزم إثبات أعين كثيرة على وجه
واحد وهو قبيح^(١) .

فدعوى « ابن القيم » أن آيات الصفات صريحة في معناها ،
والآيات الأخرى متشابهة دعوى غير صحيحة ، بل الأمر بالعكس
كما تبيننا ذلك .

أشعر بأنى أطلت في الكلام عن الصفات الخبرية ، ولكنى
معذور ، ذلك أن « ابن القيم » هو الذى جرنى إلى الإطالة فى هذا
البحث ، واضطررنى إليها .

وبعد كل الذى تقدم يعتقد « ابن القيم » أن مذهبه هو
مذهب السلف ومذهب الأشعرى أيضاً ، ومذهب الرازى الذى
استقر عليه أخيراً ، وهو أيضاً آخر قولى الجوينى فيقول :

(ولما رجع الأشعرى عن مذهب المعتزلة سلك طريق « ابن
كلاب » ومال فى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى « الإمام
أحمد » ... « والأشعرى » وأئمة أصحابه : « كالحسن الطبرى ،

(١) أساس التقديس للرازى ص ١٤٩ وما بعدها) .

وعبد الله بن المجاهد ، والقاضى أبى بكر ، متفقون على إثبات الصفات الخبرية التى ذكرت فى القرآن : كالأستواء والوجه واليدين وإبطال تأويلها ، وليس للأشعرى فى ذلك قولان أصلاً^(١) . ولم يذكر أحد عن الأشعرى فى ذلك قولين ، ولكن لأنباعه فى ذلك قولان ، ولأبى المعالى الجوينى فى تأويلها قولان : أولهما فى الإرشاد ، ورجع عن التأويل فى رسالته النظامية ، ونقل إجماع السلف على تحريره ، وأنه ليس بواجب ولا جائز^(٢) .

وإليك النصوص التى ينقلها « ابن القيم » عن هؤلاء العلماء استدلالاً بها على دعواه التى ذكرها فيما تقدم فى أنهم أعرضوا عن التأويل :

قال « أبو الحسن الأشعرى » فى كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) : (قولنا الذى نقول ، وديانتنا التى بها ندين ، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، وما روى عن الصحابة والتابعين

(١) هكذا يرى « ابن القيم » أن للأشعرى قولاً واحداً فى الصفات الخبرية ، وهو عدم التأويل ، ولكن الكثيرين من العلماء يرون أن الأشعرى له فى تلك المسألة قولان ، التأويل وعدمه ، (الشهرستانى فى الملل والنحل ج ١ ص ١٣٢ ودروس فى الفلسفة للدكتور مدكور ويوسف كرم ص ١٣٥) .
(٢) (اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١١) .

وأئمة الحديث ... وجلة قولنا أنا نقر بالله وملائكته وكتبه
ورسوله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله
ﷺ ولا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله سبحانه وتعالى إله واحد
فرد صمد لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده
ورسوله ... وأن الله تعالى استوى على عرشه كما قال تعالى :
﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وأن له وجهاً كما قال تعالى :
﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ وأن له يدين كما قال تعالى : ﴿ بل يده
مبسوطتان ﴾ وكما قال تعالى : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ وأن له عينين
كما قال تعالى : (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا)^(١) .

وقال «الجويني» في (الرسالة النظامية في الأركان الإسلامية):
(ذهب أئمة السلف إلى الانكشاف عن التأويل وإجراء الظواهر
على مواردّها ، وتقويض معانيها إلى الرب تعالى والذي ترتضيه
رأياً ، وندين الله به عقداً ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع
وتوكّلات ابتداء)^(٢) .

(١) (الابانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٩ ، ١٢) .
(٢) (اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٣ ص ٤٦٥ طبع
الكردى) ، ولكنني أرى أن هذا النص حجة على « ابن القيم »
لا حجة له ، فالجويني يرى أن السلف كفوا عن التأويل ، وامتنعوا
عنه ، ولكنهم وقفوا عند اللفظ ، وفوضوا معناه الى الله تعالى ،

وقال « الغزالي » في كتاب (التفرقة بين الإسلام والزندقة) :
(الحق الاتباع وترك الابتداع ، والكف عن تغيير الظاهر رأساً ،
والحذر عن اتباع تأويلات لم يصرح بها الصحابة ، وحسم باب
السؤال رأساً ، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث)^(١) .

وقال « الرازي » في كتابه (أقسام الذات) وهو كتاب ألفه
في آخر حياته ، سلك فيه مسلك السلف بعد أن كان يوجب
التأويل ، ما نصه :

(واعلم أنه بعد التوغل في هذه المضائق ، والتعمق
في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق ، رأيت أن الأصوب
الأصلح في هذا الباب طريقة القرآن الكريم ، والفرقان العظيم ،

= وهذا يخالف مذهب « ابن القيم » في الصفات ، لأنه يرى أن
السلف كانوا يفهمون معاني هذه الآيات حقيقة ، ويصفون الله
سبحانه وتعالى بها ، والا لسألوا عن معناه .

(١) (اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦٦) هكذا ينقل « ابن القيم »
عن الغزالي ، لكنني رجعت الى كتاب « التفرقة » للغزالي ، فوجدته
انما حكم بعدم التأويل بالنسبة الى عوام الخلق فقط ، وذلك
حين قال : هناك مقامان : مقام عوام الخلق ، والخلق فيه الاتباع
والكف عن تفسير الظاهر رأساً . . . والمقام الثاني : بين النظر
الذين اضطربت عقائدهم الماثورة ، فينبغي أن يكون بحثهم بقدر
الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .

وهو ترك التعمق ، والاستدلال بأقسام السموات والأرض على وجود رب العالمين ، ثم المبالغة في التعميم من غير خوض في التفاصيل ، فأقرأ في التنزيه قوله تعالى : ﴿ والله الغنى وأنتم الفقراء ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ليس كمثل شيء ﴾ وقوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ، وأقرأ في الإثبات قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إليه يصعد الحكم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾ ، وفي تنزيهه عما لا ينبغى قوله تعالى : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ (١) .

فهذا النص من « الرازى » يدل على أنه قد رجع عن طريقة التأويل والمجاز في الآيات المتشابهة ، وأنه بعد تعمقه وتوغله في باب التأويل رجع عنه في آخر حياته ، ورأى أن الأسلم طريقة السلف ، وهى الإيمان بألفاظ القرآن والاستدلال بها كما هى من غير تأويل. ولكن هل معنى ذلك أنه يثبت هذه الصفات لله تعالى بمعانيها الحقيقية المتبادرة منها ؟ أظن أنه لم يرد ذلك بالرجوع إلى مذهب السلف ، وإنما أراد عدم التأويل والبحث والتفتيش عن معانى هذه الصفات ، مثل كيفية استوائه تعالى ، وكيفية نزوله مثلاً ، ويرى

(١) (اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٢) .

أن هذه الكيفيات بما استأثر الله بعلمها . والدليل على ذلك أنه يقول عن مذهب السلف ما نصه :

حاصل مذهب السلف أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها ^(١) .

وأخيراً لقد رأينا مبالغة « ابن القيم » في إثبات الصفات الخبرية بالأدلة الكثيرة، وشدة معارضته لمن ينكرها، واستشهاده على أن ذلك هو الرأي الحق بكلام العلماء ، وتوضيحه لأن بعض المتكلمين رجع عن رأيه في التأويل إلى التمسك بالنصوص ، كما تقدم بيان ذلك .

كل هذا الجهد ، وكل هذا العناء ، الذي قام به « ابن القيم » ، ومن قبله أستاذه « ابن تيمية » في إثبات الصفات الخبرية ، والإكثار من الكلام حولها حتى صارت من أهم الموضوعات التي يتميز بها بحثه ، كان الدافع له عليه ، هو ما استقر عليه رأي جمهور المتكلمين والفلاسفة من استحالة اتصاف الباري تعالى حقيقة

(١) (أساس التقديس للرازي ص ٢٢٣ طبع الكردي) -

بهذه الصفات ، وقولهم بوجوب تأويل ما ورد فيها من النصوص (١) ، إلى معان تليق بذاته المقدسة ، واعتقاده أن هذا التأويل هو سبب البلاء الذي حل بالمسلمين .

و « نخر الدين الرازي » من كبار متأخري الأشاعرة ، يعتبر مثلاً واضحاً للعلو في نفى تلك الصفات ، ومعارضته لمذهب المثبتين ، حتى إنه ألف في ذلك كتاباً سماه (أساس التقديس) وفي هذا الكتاب يعنى الرازي بأقامة البراهين العقلية والنقلية على استحالة اتصاف البارئ سبحانه وتعالى بما يستلزم كونه جسماً أو متحيزاً ،

(١) من الواجب ونحن بصدد هذا البحث ، أن نشير الى أنه من الغريب أن يذكر ابن القيم عن المتكلمين أنهم قالوا : لم يقم دليل عقلي على تنزيه الله تعالى عن النقائص ورأوا أن هذا مما علم لهم بالاجماع . والاجماع دلالة ظنية عندهم ، ومع ذلك فقد أولوا الآيات القطعية الدلالة ، ثم أنكر عليهم ذلك : وقال : كيف تقوم الأدلة العقلية القاطعة على نفى صفات الكمال عن الله تعالى ولم يقم دليل عقلي على تنزيهه تعالى عن النقائص ، وأنى لأعجب من نقل هذا الكلام عن المتكلمين مع أنهم قد أقاموا الأدلة العقلية على تنزيهه تعالى عن النقائص ، ويكفى في الرد على « ابن القيم » كتاب (أساس التقديس) للرازي ، فإنه مملوء بالأدلة العقلية على نفى العيوب والنقائص عن الله تعالى (من الجسمية والحيز والأعضاء) وباب التنزيهات في كتب الكلام — كالوحدانية ، ونفى المائلة للحوادث ، ونفى الحلول والاتحاد ، كل ذلك قائم على الأدلة العقلية للمتكلمين ، فكيف ساغ لابن القيم هذا القول ؟ ١٩

أو مختصاً بجهة من الجهات ، ويورد في هذا الكتاب كثيراً من شبه الخصوص ، ثم يأخذ نفسه بالإجابة عنها ، ويذكر الكثير من الآيات والأحاديث الواردة في هذه الصفات ، ثم يؤولها بما يتفق مع نزعتة التنزيهية ، تلك النزعة التي تبدو واضحة في جميع كتابه .

* * *

٢ — والآن بعد هذا العرض الطويل لمسألة الصفات الخبرية ورأى « ابن القيم » فيها ، نريد أن بين مقدار صلة رأى « ابن القيم » في هذه المسألة ، برأى غيره من المفكرين السابقين عليه . وهذا يلزمنا أن نعرض آراء الفرق في هذه المسألة ، ثم نقارنها برأى « ابن القيم » فيها ، لنرى هل هو مسبوق برأيه أم لا ؟ .
والمشهور من الفرق في هذه المسألة ما يأتي :

(أ) المعتزلة والفلاسفة : وهؤلاء ينفون الصفات الخبرية ، ويؤولون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث بمعنى يلحق بذاته تعالى ، كما نفوا صفات المعاني من القدرة والإرادة والعلم ، والحياة والسمع والبصر ، والكلام ، كما تقدم بيان ذلك ، وفي ذلك يقول « الشهرستاني » في بيان رأى المعتزلة :

(واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ، ونفي التشبيه عنه من كل وجه ، جهة ومكاناً وصورة ، وجسماً

وتحيزاً ، وانتقالاً وزوالاً ، وتغيراً وتأثراً ، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها (١) .

(ب) المتأخرون من الأشاعرة : « كآبى المعالى الجوينى ، والغزالى ، والرازى ، وهؤلاء مع أنهم أثبتوا صفات المعانى الله تعالى ، فلم يثبتوا الصفات الخبرية لاعتقادهم أنها تؤدي إلى التجسيم ، وحلول الحوادث بذاته تعالى ، وقد أولوا ما ردد من الآيات والأحاديث فيها بمعنى يليق بذاته تعالى .

و « سعد الدين التفتازانى » يعبر عن رأى هؤلاء النفاة جميعاً من الفلاسفة والمعتزلة ومتأخرى الأشاعرة بقوله فى كتاب المقاصد :
(البحث الثانى فى التنزيهات : إنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا فى مكان وجهة . فالحكماء لأن الجسم محتاج إلى أجزائه ، والعرض إلى محله ، والجوهر وجوده زائد على ماهيته ، والمكان والجهة من خواص الأجسام .

وأما المتكلمون : فلأن الجوهر ينبنى لغة عما هو أصل الشئ ، والعرض عما يمتنع بقاءه . . ولو كان الواجب متحيزاً لزم قدم الحادث — أغنى الحيز — ولزم إمكان الواجب ، ووجوب المكان ، لأن المتحيز محتاج إلى الحيز دون العكس ، ولمكان إما فى

(١) (الملل والنحل للشهرستانى على هامش الفصل لابن حزم ج ١ ص ٥٥) .

كل حيز فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل ، وإما في البعض فيحتاج أولا ، فيلزم الترجيح بلا مرجح (١).

ثم ردَّ السعد على من أثبت الصفات الخيرية مستدلا بظواهر الآيات والأحاديث ، المشعة بالجهة والجسمية ، وقال إنه يجب في مثل هذه الآيات والأحاديث أحد أمرين : إما السكوت والتفويض كما هو مذهب السلف ، أو التأويل بمعنى يليق بذاته تعالى كما هو مذهب الخلف فقال ما نصه :

(وأما الثاني — أى ظواهر الشرع — فكقوله تعالى : ﴿ وجاء ربك ﴾ ، ﴿ وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله ﴾ ، ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ، ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ، ﴿ ولتصنع على عيني ﴾ ، ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ . . . يا حسرتنا على ما فرطت من جنب الله ﴾ ، إلى غير ذلك ، وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء : (أين الله ؟ ! فأشارت إلى السماء ، فلم ينكر عليها وحكم بإسلامها) . وكقوله عليه السلام : (ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا . . الخ) ، (إن الله خلق آدم على صورته) ، (إن الجبار يضع قدمه في النار) ، (إنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه) .

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٦٥ طبع استامبول) .

ثم أجاب عن ذلك بقوله : (والجواب أنها ظنيات مسمية في معارضة قطعيات عقلية ، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها وبفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى ، مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الأسلم للموافق للوقف على إلا الله ؛ في قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ، أو تقول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفاسير ، وشروح الأحاديث سلوكا للطريق الأحكم للموافق للعطف في (إلا الله والراسخون في العلم) (١) .

و « الغزالي » في كتابه : (الاقتصاد في الاعتقاد) دلل على أن الله تعالى ليس بجوهر متحيز ، ولا جسم ولا عرض ، وأنه ليس بجهة من الجهات الست ، وأنه منزّه عن الاستقرار على العرش (٢) . وكذلك فعل « الرازي » في كتابه : (أساس التقديس) ، وأول جميع ما ورد من الآيات والأحاديث للموهمة للتشبيه والجسمية . وقد بينا فيما تقدم أن الرازي رجع عن التأويل في كتابه الأخير (أقسام الذات) مبينا أن هذا الطريق أولى وأسلم من طريق التأويل .

(١) (شرح المقاصد ج ٢ ص ٦٧) .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٥ - ٣٢ طبعة

صحيح (.

وكذلك الغزالي قد منع التأويل بالنسبة لعوام الخلق دون خواصهم (١) .

(ج) أما المتقدمون من الأشاعرة : « كأبي الحسن الأشعري ، وأبي بكر الباقلاني ، وغيرهما من أصحاب الحديث ، فهؤلاء يثبتون جميع الصفات الخيرية ، ويصفون الله تعالى بكل ما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسوله ﷺ .

وفي ذلك يقول « أبو الحسن الأشعري » في (مقالات الإسلاميين) :

(وقال أهل السنة وأصحاب الحديث : ليس بجسم ولا يشبه الأشياء ، وأنه على العرش كما قال عز وجل : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ، ولا تقدم بين يدي الله ورسوله ، بل نقول استوى بلا كيف ، وأنه نور كما قال تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ ، وأن له وجها كما قال تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ، وأن له يدين كما قال : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ وأن له عينين كما قال : ﴿ تجري بأعيننا ﴾ ، وأنه يحيى يوم القيامة هو وملائكته كما قال : ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ ، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء

(١) (راجع ص ١٩٧ ، ١٩٨ من هذا الكتاب) .

في الحديث ، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ (١) .

وقد تقدم نص الأشعري في كتابه (الإبانة) (٢) وهو يتفق مع هذا النص عن أهل السنة والحديث مما يدل على أنه يوافقهم في تلك العقيدة .

وأما أبو بكر الباقلاني فيقول في كتابه (التمهيد في أصول الدين) :

(إفان قال قائل : فهل تقولون إن الله في كل مكان ، قيل معاذ الله !! بل نقول هو مستو على العرش كما أخبر في كتابه . فقال عز وجل : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وقال تعالى : ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾ وقال : ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ ، ولو كان في كل مكان لكان في جوف الإنسان ، وفي فيه وفي الحشوش ، وفي المواضع التي يرغب عن ذكرها ... ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش : هو استيلاؤه كما قال الشاعر : قد استوى بشر على العراق ، لأن

(١) (مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢١١ نشر

(ريتز) طبع استامبول .

(٢) (راجع ص ١٩٦ من هذا الكتاب) .

الاستيلاء القدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادراً عزيزاً مقتدراً...
فإن قال قائل : ففصلوا لى صفات ذاته من صفات فعله لأعرف
ذلك ، قيل له : صفات ذاته هى التى لم يزل ولا يزال موصوفاً بها ،
وهى العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام . . . والوجه
واليدان والعينان والغضب والرضا وصفات فعله : هى الخلق والرزق
والعدل والإحسان والتفضل والإنعام . . وكل صفة كان موجودا
قبل فعله لها (١) .

فهذا النص من الباقلانى يدلنا على أنه أثبت الصفات الخبرية ،
ولم يقول فيها كما أولها من أتى بعده من الأشاعرة .

وما أشبه هذا رأى — رأى « الأشعرى والباقلانى » —
برأى « عبد الله بن كلاب » (٢) فى الصفات حيث يقول :

(لم يزل الله عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً . . إلها
مريداً كريماً كارهاً راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن كان أكثر

(١) (اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١١٩) .

(٢) وابن كلاب هذا ، هو الذى أخذ عنه الأشعرى ،
واتبع رأيه بعد أن ترك مذهب المعتزلة وخرج عليهم ، ولا شك
أنه يثبت الصفات الخبرية كما أثبتتها الأشعرى فى الإبانة . وقول
ابن كلاب : (ليست الصفات عين الذات ولا هى غيرها) شبيه
برأى الأشاعرة جميعاً حيث قالوا : ان الله تعالى صفات قديمة
قائمة بذاته لا هى هو ولا غيره (العقائد النسفية ص ٢٥٩) .

عمره كافرا ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا ، محبا مبغضا ، مواليا معاديا ، قائلا متكلما رحمانا — بعلم وقدرة ، وسمع وبصر ، وعزة وعظمة . . وإرادة وكراهة ، ورضى وسخط ، وحب وبغض ، وموالاته ومعاداته ، وقول وكلام ورحمة ، وأنه لم يزل قديما بأسمائه وصفاته وكان يقول معنى أنه عالم أن له علما ، ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أنه حي أن له حياة ، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته ، وكان يقول إن اسماء الله وصفاته لذاته . لا هي الله ولا هي غيره ، وإنها قائمة بالله ، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات ، وكان يقول إن وجه الله لا هو ولا غيره ، وكذلك يده وعينه صفات له لا هي هو ولا غيره ، وأن ذاته هي هو ونفسه هي هو ، وكان يزعم أن صفات الباري لا تتغاير ، وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها ، وكذلك كل صفة من صفات الذات لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها (١) .

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٦٩ طبع
(، ومعنى أن كل صلة ليست هي الأخرى ولا غيرها ،
ت عينها في المعنى والمفهوم اللغوي إذ أن كل صلة لها
ن ، وليست غيرها بمعنى أنها ليست منفكة . بل الكل
الى .

(د) أما الكرامية والحنابلة : فيثبتون لله تعالى جميع الصفات التي ورد بها الشرع ، سواء أكانت في الكتاب الكريم أم السنة النبوية ، وقد قالوا في ذلك ، حتى إن الكرامية أطلقوا على الله أنه جسم ، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا ، وأن الحوادث تقوم به ، وأن أقواله وإراداته وإدراكاته للمرئيات أعراض حادثة فيه وهو محل لها .

وفي ذلك يقول « الشهرستاني » :

(الكرامية : أتباع « أبي عبد الله محمد بن كرام » وإنما عدونه من الصفاتية ، فإنه كان يثبت الصفات ، إلا أنه ينتهي فيها إلى التشبيه والتجسيم ، وقد نص « أبو عبد الله » على أن الله على العرش استقرارا ، وعلى أنه بجهة فوق ذاتا ، وأطلق عليه اسم الجوهر ، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا ، وجواز الانتقال والتحول والنزول . . ومن أصحابه « محمد بن الهيصم » ، قال : إن بينه وبين العرش بعدا لا يتناهى ، وأنه مبين للعالم بينونة أزلية . وأطلق الكراميون على معبودهم أنه جسم ، ومن مذهبهم قيام كثير من الحوادث بذاته تعالى ، وأن ما يحدث في ذاته إنما يحدث بقدرته ، وأن الحوادث التي يحدثها واجبة البقاء . . وأثبتوا السمع والبصر كما أثبتته الأشعرى ، وربما زادوا اليدين والوجه صفات قائمة به

وقالوا له يد لا كالأيدي ، ووجه لا كالوجوه ، وأثبتوا رؤيته من جهة فوق دون سائر الجهات .

ثم قال « الشهرستاني » : (وقد اجتهد « ابن الهيثم » في إرغام (مقالة أبي عبد الله) في كل مسألة ، حتى ردها من المحال الفاحش ، إلى نوع يفهم بين العقلاء مثل التجسيم ، فإنه أراد بالجسم القائم بنفسه ، ومثل القوقية فإنه حملها على العلو ، وأثبت البينونة الغير المتناهية ؛ ومثل الاستواء ، فإنه نفي المجاورة والمماسة والتمسكن بالذات ، غير مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى ، فإنه لم تقبل المزمة فالتزمها ، وهي من أشنع المحالات عقلا)^(١) .

وأما الحنابلة فيروى عنهم « الشهرستاني » قوله :

(فأما « أحمد بن حنبل ، وداود الأصفهاني » وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث « كمالك بن أنس ، ومقاتل بن سليمان » وسلكوا طريق السلامة . فقالوا : تؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا تتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ،

(١) تحضت ذلك من كتاب (الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٤٤ وما بعدها والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٠٣ وما بعدها) .

وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره ، وكانوا يحترزون
عن التشبيه^(١) .

* * *

وبالمقارنة بين رأى « ابن القيم » وهذه الآراء في مسألة الصفات
الطبرية ، نجد أنه قد أخذ فيها برأى متقدمى الأشاعرة وابن كلاب ،
ورأى الكرامية أيضاً بعد تعديل مذهبهم على يد أحد رجالهم
وهو « محمد بن الهيصم » .

وبذلك يثبت لنا أنه قد انتخب رأيه من بين هذه الآراء
المتعددة ، وأنه قد مزج بين رأى الأشعرى ومن معه ، ورأى
الكرامية بعد تعديل مذهبهم ، فقد امتنع « ابن القيم » عن إطلاق
لفظ الجسم على الله تعالى ، ولكنه جوز قيام الحوادث بذاته تعالى ،
وأطلق ذكر الصفات التى ورد بها الشرع على الله تعالى بدون
تأويل ، وهو مذهب الكرامية ومذهب متقدمى الأشاعرة معاً .

(١) الشهرستانى فى الملل والنحل ج ١ ص ١٣٧)

الفصل الرابع

حكمة وجود الشر في العالم

يرى « ابن قيم الجوزية » : أن أفعال الله سبحانه وتعالى كلها خيرات لا شر فيها أصلاً ، إذ لو فعل الله سبحانه وتعالى الشر لاشتق له منه اسم ، ولم تكن أسمائه كلها حسنى ، ولعاد إليه تعالى من فعل هذا الشر حكم ، ذلك لأن مصدر أفعاله كلها هو القضاء الإلهي ، وهو خير كله ، فإنه صادر عن علم الله تعالى وحكمته ، وهو خير ومصلحة ورأفة ، وما يوجد من الشر في بعض المخلوقات ، وما يقع لبعض العباد من الآلام والشور ، وما أوجبه الله عليهم من عقاب العاصي ، وقطع يد السارق ، ورجم الزاني أو جلده ، وغير ذلك ، فإنما هو خير في ذاته ، وأما الشر الذي فيه فشر طارض بالنسبة لمن وقع عليه هذا العقاب ، وذلك الإيلا ، وأما حقيقته في الواقع فخير لمجموع الناس ، لأنه يدفع الشر عنهم بتخويف من يفعل المعصية بإيقاع هذا الشر والألم عليه .

فالشر في الواقع إنما تعلق بحكم الله تعالى على العصاة ، وليس

في فعله القائم به شر أصلاً، و « ابن القيم » لا ينكر أن الشر يكون في مفعولاته تعالى لا في فعله القائم به ، لأنه خالق الخير والشر .

فهذا الأمر الذي ظاهره أنه شر له جہتان : إحداهما : خير ، والأخرى : شر . فهو من جهة نسبتته إلى الله تعالى خلقاً وتكويناً خير ، ومن جهة قيامه بالعبد وإيلامه له شر ، ولكنه شر نسبي إضافي لا ذاتي .

وفي ذلك يقول « ابن القيم » في تفسير المعوذتين ما نصه :
(وما يفعله الله سبحانه وتعالى من العدل بعباده ، وعقوبة من يستحق العقوبة منهم هو خير محض ؛ إذ هو محض العدل والحكمة ، وإنما يكون شراً بالنسبة إليهم ، فالشر وقع في تعلقه بهم ، وقيامه بهم ، لا في فعله القائم به تعالى ، ونحن لا ننكر أن الشر يكون في مفعولاته تعالى المنفصلة ، فإنه خالق الخير والشر . ولكن هنا أمران ينبغي أن يكونا منك على بال :

أحدهما : أن ما هو شر أو متضمن للشر فإنه لا يكون إلا مفعولاً منفصلاً ، ولا يكون وصفاً له تعالى ، ولا فعلاً من أفعاله .

الثاني : أن كونه شراً أمر نسبي إضافي ، فهو خير من جهة تعلق فعل الرب وتكوينه به ، وشر من جهة نسبتته إلى من هو شر

في حقه ، فله وجهان : هو من أحدهما خير ، وهذا الوجه الذي نسب منه إلى الخالق سبحانه وتعالى خلقا وتكوينا ومشئنة لما فيه من الحكمة البالغة التي استأثر بعلمها ، واطلع من شاء من خلقه على ما شاء منها ^(١) .

ويضرب « ابن القيم » أمثلة كثيرة لبيان أن الشر الموجود في العالم نسبي فقط ، إذ هو شر بالنسبة لمن وقع عليه ، وإن كان خيراً بالنسبة إلى عموم الناس ، فالسارق مثلاً إذا قطعت يده ، فقطعها شر بالنسبة إليه ، وخير محض بالنسبة إلى عموم الناس لما فيه من حفظ أموالهم ، ودفع الضرر عنهم ، وخير كذلك بالنسبة إلى متولى القطع أمراً وحكماً ، لما فيه من الإحسان إلى عبيده مموماً بإتلاف هذا العضو المؤذى لهم المضر بهم ، فيحمد على فعله وأمره به . فالحمد سبحانه وتعالى محمود على حكمه بذلك ، وأمره به مشكور يستحق عليه الحمد من عباده ، والثناء عليه .

ولا يصح له أن يترك ذلك الخير الكثير ، المترتب على وجود هذه الأشياء الضارة ، لوجود شر جزئي عارض لها ، وإلا كان ذلك شراً حقيقياً ، ضاراً بالجماعة كلها ، مع أن ذلك الشر الجزئي له وجه حسن آخر ، فهو ليس شراً من كل وجه .

(١) (تفسير المعوذتين لابن القيم ص ١٤ طبع منير) .

وفي ذلك يقول في (شفاء العليل) ما نصه :

(إن ما يصيب الحيوان والنبات من البرد الشديد ، والحر والغرق ، الذي يحدث فيه الفساد ، فهذا لا ريب أنه شر ، ولكن شر نسبي إضافي ، وهو خير من وجه آخر ، فإن وجود ذلك الحر والبرد ، والماء ، يترتب عليها مصالح وخيرات كلية ، هذا الشر بالنسبة إليها جزئي ، فتعطيل تلك الأسباب لتقويت هذا الشر الجزئي يتضمن شراً أكثر منه . وهو فوات تلك الخيرات الحاصلة بها ، فإن ما يحصل بالشمس والريح والمطر ، والحر والبرد ، من مصالح الخلق أضعاف أضعاف ما يحصل بذلك من مقاسد جزئية ، هي في جنب تلك المصالح كقطرة في بحر ، هذا لو كان شرها حقيقياً ، فكيف وهي خير من وجه وشر من وجه ؟ وإن لم يعلم جهة الخير فيها كثير من الناس ، فاقدرها الله سبحانه سدى ، ولا خلقها باطلاً (١) .

فالله سبحانه في نظر «ابن القيم» منزّه عن فعل الشر ، وكل ما نسب إليه فهو خير محض ، والشر إنما صار شراً لا تقطاع نسبته وإضافته إليه تعالى ، فلو أضيف إليه لم يكن شراً ، وهو سبحانه

(١) (شفاء العليل ص ١٨٣ طبع الخانجي) .

خالق الخير والفر ، فالشر في بعض مخلوقاته لا في خلقه وفعله ، وخلقته وفعله ، وقضاؤه وقدره خير كله ، ولهذا تنزه الله سبحانه وتعالى عن الظلم ؛ لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، والله سبحانه لا يضع الشيء إلا في موضعه اللائق به .

ونحن إذا ما سألنا « ابن القيم » عن حكمة خلق الشر في العالم ، وعن الحكمة في وجود هذه الأشياء التي في قيامها بالعبد إيلام له ، وشر نسبي واقع به ، نجد أنه لا تستعصى عليه الإجابة عن هذا السؤال ، ويخرج من هذا المأزق بلباقة ، ويبان طيب ، فيقول في كتابه (شفاء العليل) ما نصه :

(فإن قلت : فلم خلقه وهو شر ؟ قلت : خلقه له وفعله خير لا شر . فإن الخلق والفعل قائم به سبحانه ، والشر يستحيل قيامه به واتصافه به ، وما كان في المخلوق من شر فلعدم إضافته ونسبته إليه ، والفعل والخلق يضاف إليه فكان خيراً)^(١) .

بل إنه يرى أكثر من ذلك ؛ إذ يعتقد أن خلق الأشياء التي ظاهرها أنها شر ، هو خير في الواقع ، وإلما شرها الظاهري إنما كان لحكم أرادها الله سبحانه وتعالى ، وجعلها لهذه الحكم والقوائد التي تعود على العبد منفعتها وخيرها .

(١) (شفاء العليل ص ١٨١ طبع الخانجي) .

وفى ذلك يقول فى (مدارج السالكين) :

(إن الأشياء غير المحبوبة لله تعالى إنما خلقها لفوائد : منها حصول العبودية المتنوعة التى لولا خلق إبليس لما وجدت ، ولكان الحاصل بعضها لا كلها ، ومنها : عبودية التوبة . ومنها استخراج ما هو كامن فى نفوس العباد من الشر والخير ، وإظهاره بالفعل بعد أن كان بالقوة . . . إلى أن يقول : وبالجملة فالعبودية والآيات ، والمعجائب التى ترتبت على خلقه تعالى ما لا يحبه ولا يرضاه ، وتقديره ومشيتته ، أحب إلى الله سبحانه وتعالى من فوائدها ، وتعطيلها بتعطيل أسبابها . فإن قلت : فهل كان يمكن وجود تلك الحكم بدون هذه الأسباب ؟ فهذا سؤال باطل ، إذ هو فرض وجود الملزوم بدون لازمه ، كفرض وجود الابن بدون الأب ، والحركة بدون المتحرك ، والتوبة بدون تائب .

فإن قلت : فإذا كانت هذه الأسباب مرادة لله لما تفضى إليه من الحكم فهل تكون مرضية محبوبة من هذا الوجه ، أو هى مسخوطة من جميع الوجوه ؟ قلت هذا السؤال يورد على وجهين :

أحدها : من جهة الرب سبحانه وتعالى ، وهل يكون محبا لها من جهة إفضائها إلى محبوبه وإن كان ييغضها لذاتها ؟ .

والثاني : من جهة العبد ، وهو أنه هل يسوغ له الرضاء بها من تلك الجهة أيضاً ؟ فهذا سؤال له شأن .

ثم يأخذ « ابن القيم » نفسه بالإجابة عن هذا السؤال ، فيقول :
لأعلم أن الشر كله يرجع إلى العدم — أعنى عدم الخير وأسبابه
المنفضية إليه — وهو من هذه الجهة شر ، وأما من جهة وجوده
المحض فلا شر فيه .

ومثاله أن النفوس الشريرة ، وجودها خير من حيث هي
موجودة ، وإنما حصل لها الشر بقطع مادة الخير عنها ، فإنها خلقت
في الأصل متحركة لا تسكن ، فإن أعينت بالعلم وإلهام الخير
تحركت به ، وإن تركت تحركت بطبعها إلى خلافه ، وحركتها من
حيث هي حركة خير ، وإنما تكون شراً بالإضافة ، لا من حيث
هي حركة ، والشر كله ظلم ، وهو وضع الشيء في غير موضعه ،
فلو وضع في موضعه لم يكن شراً ، فعلم أن جهة الشر فيه بنسبة
إضافية ، ولهذا كانت العقوبات الموضوعة في محالها خيراً في نفسها
وإن كانت شراً بالنسبة إلى المحل الذي حلت فيه ، لما أحدثت فيه
من الألم الذي كانت الطبيعة قابلة لضده من اللذة ، مستعدة له ،
فصار ذلك الألم شراً بالنسبة إليها ، وهو خير بالنسبة إلى الفاعل

حيث وضعه موضعه ، فإنه سبحانه لا يخلق شراً محضاً من جميع الوجوه والاعتبارات ، فإن حكمته تأبى ذلك .

ثم يقول : إن الرضاء بالله سبحانه يستلزم الرضاء بصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه ، ولا يستلزم الرضاء بفعولاته كلها . بل حقيقة العبودية أن يوافق عبده في رضاء وسخطه ، فيرضى منها بما يرضى به ويسخط منها ما سخطه ^(١) .

فما هو « ابن القيم » يرى أن هذه الأشياء الشريرة ، إنما هي خير الواقع ، وشرها عارض لها وليس ذاتياً ، وأن كل ما خلقه الله تعالى إنما هو خير ، وأن العبد يجب عليه أن يرضى بها من جهة نسبتها إلى الله تعالى إيجاباً ، ويبغضها من جهة اتصاف العبد بها .

ولكننا إذا سألنا « ابن القيم » عن حكمة خلق إبليس اللعين ، وهو رأس الشر كله ، أى حكمة في وجوده ؟ وأى خير في خلقه ؟ فإننا نجد « ابن القيم » يتكلم هنا كلاماً إجمالياً ، إذ يقول : إن في خلق إبليس من الحكم والمصالح ، والخيرات التي ترتبت على وجوده مالا يعلمه إلا الله ، فالله سبحانه وتعالى لم يخلقه عبثاً ، ولا قصد يخلقه إضرار عباده وهلاكهم ، فكأن له في خلقه من حكمة باهرة

(١) (مدارج السالكين ج ٢ ص ١٠٩ وما بعدها) .

وآيات ظاهرة ، ونعمة سابغة ، وهو وإن كان للأديان كالسموم للأبدان ، ففي إيجاد السموم من المصالح والحكم ، ما هو خير من تقويتها (١) .

ونحن وإن كنا نرى أن الله تعالى حكما كثيرة عظيمة في خلق إبليس ، ومن هذه الحكم : أن الله تعالى يظهر للعباد قدرته على خلق المتضادات ، المتقابلات ، تخلق هذه الذات « إبليس » التي هي من أخبث الذوات وشرها وسبب كل شر في مقابلة خلق ذات جبرائيل ، التي هي من أشرف الذوات وأطهرها وأزكاها ، وهي مادة كل خير .

ومنها : ظهور آثار أسمائه المتضمنة كلاً ، وعفوه ، ومغفرته وستره فلولا خلق ما يكره من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء لتعطلت هذه الحكم والقوائد ، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله : (لو لم تذبوا لذهب الله بكم ، ولجاء بقوم يذبون ، ويستغفرون فيغفر لهم) .

ومنها : حصول العبودية المتنوعة التي لولا خلق إبليس لما حصلت ، فإن عبودية الجهاد من أحب أنواع العبودية إليه سبحانه

(١) (راجع شفاء العليل ص ٨٤) .

وتعالى ، ولو كان الناس كلهم مؤمنين لتعطلت هذه العبودية وتوابعها من الموالاة لله سبحانه وتعالى والمعاداة فيه ، وعبودية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وعبودية الصبر ومخالفة الهوى ، وإيثار محاب الله تعالى ، وعبودية الاستعاذة بالله أن يجيره من عدوه ، ويعصمه من كيده وأذاه ، إلى غير ذلك من الحكم ، فإننا مع ذلك نرى أن « ابن القيم » لم يبينها ، ولم يتعرض لها في كتابته كما هي عاداته من التوضيح والبيان ، بل اكتفى بالقول بأن الله تعالى حكما لا يعلمها إلا هو ، وأنه لم يخلقه عبثا . نعم نحن نقر بأنه تعالى لم يخلقه عبثا ، وإنما خلقه لحكمة يعلمها الله تعالى ، ولكننا نرى أن « ابن القيم » لم يبين هذه الحكم ، وكيف يكون وجوده خيرا في نظر « ابن القيم » والكفار يملئون الأرض بسبب غوايته وإضلاله لهم ؟ .

ويتلخص مما تقدم أن « ابن القيم » يرى أن العالم فيه خير وشر ، ولكن الله سبحانه وتعالى لا يفعل إلا خيرا ، لأنه خير ، وأما هذا الشر الكائن الموجود في العالم فشر عارض ، وقع في مفعولاته تعالى لا في فعله ، فلا يتصف به الله تعالى وإن كان خالقا له ، فالشيء الذي تراه شرا إنما هو شر من جهة قيامه بالعبد فقط ، وأما من جهة خلقه وتكوينه عن الله تعالى فهو خير ، فالخير ذاتي

للفعل والشر عارض له ، ولا يصح أن يقال : إن الله فاعل الشر ، لأن أفعال الله تعالى كلها خير ، فالشر ليس من فعله لأنه غير قائم به ، وإنما هو منفصل عنه وقائم بالخلق ، فالشر في مخلوقاته تعالى لا في خلقه وفعله وتسكوينه .

* * *

وإذا أردنا أن نبين مدى صلة رأى « ابن القيم » في هذه المسألة بغيره من الآراء أو تبعيته لمذهب معين ، يجب أن نعرض لآراء الفرق المختلفة في هذه المسألة كما هي الطريقة التي اتبعناها ، ثم نقارن هذه الآراء برأيه لنرى مقدار هذه الصلة ، والمذاهب في هذه المسألة ثلاثة :

(أ) الفلاسفة . (ب) المعتزلة . (ج) الأشاعرة .

(أ) أما الفلاسفة فيرون أن الله تعالى خير محض ، والخير لا يصدر عنه إلا خير ، فأفعال الله تعالى كلها خيرة ، وما يوجد في بعض الكائنات من الشر ، فشر عارض ليس مقصوداً لذاته ، كالمطر الذي يهدم به بيت عجوز مثلاً ، فالمطر خير في الواقع لأن به حياة الإنسان ، والحيوان ، والنبات ، وأما تهدم بيت العجوز ، أو موت شخص ، أو غرق آخر بسبب المطر ، فهذا كله شر جزئي

قليل بالنسبة إلى ذلك الخير الكثير ، المترتب عليه ، ولا يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل .

فـ « ابن سينا » في النجاة يبين أن العناية الالهية ، هي علم الله تعالى بما عليه الوجود من الخير ، وأنه تعالى علة لهذا الخير والكمال في العالم ، وهذا الخير فائض عنه فيضانا على أتم نظام وأبلغه ، وما يوجد من الشر في الكائنات ، فشر عارض^(١) ، والشر في رأيه نوطان : شر بالذات ، وشر عارض . أما الشر بالذات : فيرى أنه العدم ، وليس كل عدم شراً ، بل عدم مقتضى الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، أما الشر بالعرض فهو الحابس للكمال عن مستحقه ، والشر بالذات لا يصيب إلا أشخاصاً قليلين في أوقات نادرة ، والأنواع محفوظة . وفي ذلك يقول ما نصه :

(وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الأشخاص ، إلا نوطاً من الشر ، فمثلاً النار مع كونها تحرق بعض الناس والحيوانات ، فوجودها خير ، لأنه لا يمكن تأدية مهمتها من الخيرات إلا بالحرارة ، على أن ما يحصل منها من الضرر قليل جداً بالنسبة إلى الخيرات المرتبة عليها . . إنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود

(١) النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ طبع الكردي سنة ١٣٣١هـ ،
والشهرستاني ج ٣ ص ١٥٣ .

بالنار وهي لا تحرق ، ثم لما كان الكل إنما يتم بأن يكون فيه مسخن ، وأن يكون فيه متسخن لم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات تعرض من الاحراق والاحتراق ، كمثل إحراق النار عضو ناسك ، لكن الأمر الأكثرى هو حصوله الخير المقصود في الطبيعة والأمر الدائم .. فما كان يحسن أن تترك للنافع الأكثرية والدائمة ، لأغراض شرية أقلية ، فأريدت الخيرات السكاينة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال إن الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض ، إذ علم أنه يكون ضرورة ، فلم يعبأ به .

فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر (١) .
ويقول صاحب المواقف وشارحه لمعبرين عن رأى الفلاسفة في هذه للسألة ما نصه :

(قالوا الموجود إما خير محض لا شر فيه أصلاً ، كالعقول والأفلاك ، وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر ، فإن المرض مثلاً ، وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه ، وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه ، فالموجود عندهم منحصر

(١) (النجاة لابن سينا ص ٤٧٣ الطبعة السابقة) .

(١٥) ابن القيم

في هذين القسمين ، وأما ما يكون شراً محضاً ، أو كان الشر فيه غالباً أو مساوياً ، فليس شيء منها موجوداً ، ولا يمكن تنزيه العالم عن الشرور بالسكينة ، لأن ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الأول ، وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس إليها ، فكان الخير واقعا بالقصد الأول ، داخلا في القضاء دخولا ذاتيا ، وكان الشر واقعا بالضرورة ، وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض ، وإنما التزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ، ولا يتألم به سائح في البر والبحر^(١).

(ب) أما المستزلة : فلما كانوا يقولون إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، بقوة أودعها الله فيه ، فقد قسموا الشر الواقع في العالم إلى قسمين :

١ — قسم يقع من العباد بقدرتهم واختيارهم : كالكفر والمعاصي ، فإن هذه الأشياء لا يريدتها الله تعالى ، ولا يرضاها لعباده ، قال تعالى : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ ولأنه لو أراد الكفر من الكافر مع أنه أمره بالإيمان وطلبه منه لعد سفيها وهو محال .

(١) (شرح المواقف للسيد الجرجاني ج ٨ ص ١٧٩) .

٢ — قسم يقع من الله تعالى ، وهو الخالق له : كالمرض الذى يحمل لبعض العباد ، وكالعقوبات التى تقع على مرتكبى المعاصى فى الدنيا أو فى الآخرة فهم يعتقدون أن الله تعالى خالق لهذه الأشياء ، وهى خير حقيقى من جهة أنها فعل الله تعالى ، ولكنها تسمى شراً مجازاً .

وفى ذلك يقول « أبو الحسن الأشعرى » فى مقالات الإسلاميين :
(قالت المعتزلة كلها إلا — عبادة — إن الله يخلق الشر الذى هو مرض والسيئات التى هى عقوبات ، وهو شر فى المجاز وسيئات فى المجاز .

وأنكر « عبادة » أن يخلق الله سبحانه شيئاً نسميه شراً أو سيئة فى الحقيقة (١) .

وعندى أنه لا فرق بين مذهب جمهور المعتزلة ورأى « عبادة » لأن عبادة أنكر أن تسمى شراً فى الحقيقة ، فإذا لم تسم شراً أو سيئة فى الحقيقة فتسمى شراً مجازاً ، وهو مذهب جمهور للمعتزلة ، أو أن « عبادة » أنكر أن تسمى شراً مطلقاً ، وهذا مالا يدل عليه كلام الأشعرى ، ولئن دل عليه ، وكان مراد « عبادة » إنكار

(١) مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ١ ص ٢٤٥)

الشمر مطلقاً ، فما رأيه في المرض الذي يقع ببعض العباد ١٢ هل هو مخلوق لهم ١٢ وهذا باطل لأنه ليس بقدرتهم ولا باختيارهم ، أم أنها لا خالق له ١٢ وهذا باطل ، لأن كل أثر لا بد له من مؤثر عندهم ، فبقي أن خالقها هو الله تعالى ، والله لا يفعل القبيح ، فإذن قبحها وشرها مجازي وعارض .

ويقول صاحب المقاصد مبيناً للمذهب المعتزلة ما نصه :

(لا خلاف في أن الباري لا يفعل قبيحاً ، ولا يترك واجباً ، أما عندنا فلا أنه لا قبيح منه ، ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ، ولا يتصور في فعله ، وأما عند المعتزلة ، فلأن كل قبيح منه فهو يتركه ألبتة ، وما هو واجب عليه فهو يفعله ألبتة ، فإن قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى . قلنا نعم . إلا أن خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبائح لا فاعل لها ، فإن قيل فلا يفعل الحسن أيضاً ، لأنه لا حكم عليه أمراً كما لا حكم عليه نهياً ، والإجماع على خلافه ، قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله ، فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى ، وأما إذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالأمر أظهر (١) .

(١) (المقاصد ج ٢ ص ١٥٣) .

(ج) أما الأشاعرة : فيقولون إن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء ، وهو الخالق للخير والشر الواقعين في العالم ، ومع خلقه للكفر والمعاصي التي هي شرور في العالم وقبيحة ، فلا يلعب إليه تعالى فعل القبيح ، لأن الخلق غير الفعل ، فهو خالق للقبيح وموجده . وليس فاعلا له (١) ، والله سبحانه وتعالى يريد لجميع الكائنات حتى الشرور لأنه لا يقع في ملكه إلا ما يريد ، ولذلك ورد أن القاضي « عبد الجبار » دخل داراً للمصاحب ابن عباد ، فرأى الأستاذ « أبا إسحاق الاسفراييني » ، فقال سبحانه من تنزه من الفحشاء ، فقال الأستاذ على الفور : سبحانه من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء ، فقال عبد الجبار : أريد ربك أن يعصى ؟ فقال أبو إسحاق : أيعصى ربك قهراً ؟ (٢) .

وفي ذلك يقول شارح المواقف :

(المقصد الرابع : أنه تعالى يريد لجميع الكائنات غير يريد لما لا يكون ، فكل كائن مراد له ، وما ليس بكائن ليس بمراد له ،

(١) اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الكفر والمعاصي ، والحيرات التي تقع من العبد فعل له ، ولكنهم اختلفوا هل مع كونها فعلا للعبد فهو خالق لها أيضا ؟ فقالت الأشاعرة أن الخالق هو الله وحده ، وقالت المعتزلة العبد خالق لها كما أنه فاعل .

(٢) (الفرق الإسلامية للبشبيشي ص ٢٣ طبع سنة ١٩٣٢) .

هذا مذهب أهل الحق ، واتفقوا على جواز استناد الكل إليه جملة ، لكن اختلفوا في التفصيل^(١) . منهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلاً ، فلا يقال الكفر والفسوق مراد لله تعالى لإيهامه الكفر ، وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف والإعلام من الشارع . . وقالت المعتزلة هو مرید لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من أثبتها ، وأما أفعال العباد فهو مرید للمأمور منها كاره للمعاصي والكفر^(٢) .

وقد اشتهر عن الأشاعرة أنهم لا يذكرون علة ولا حكمة لخلق الشر في العالم ، لأنهم يشكرون التعليل ، ويرون أن أفعال الله تعالى

(١) ومعنى هذا أنه يجوز نسبة الكائنات إليه تعالى على طريق الاجمال فيقال كل الكائنات أو جميعها مراد لله تعالى ، وأما التفصيل فقد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : لا يصح اسناد الشرور إليه على طريق التفصيل ، فلا يقال الكفر مراد لله تعالى ، ولا شرب الخمر مراد له لإيهامه الكفر ، ولأن بعض العلماء قالوا : ان الإرادة والأمر بمعنى واحد ، فربما يفهم السامع من قول القائل : أراد الكفر والمعاصي أنه أمر بهما ، وقال آخرون تجوز نسبة المعاصي الى إرادته تعالى بشرط وجود قرينة تدفع كل إيهام ، كأن يقال أراد الكفر من الكافر كسباً له شراً قبيحاً منهياً عنه ، كما أراد الإيمان من المؤمن كسباً له خيراً حسناً مأموراً به . (مذكرات الشيخ أبو دقيقة في التوحيد ج ٢ ص ٢١٦) .

(٢) (المواقف ج ٨ ص ١٧٣) .

لا تعلل بالأغراض ، فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، وقد سار « ابن القيم » على هذا القهم ونقدم نقداً مرا ، وناقشهم مناقشة حادة لأنكارهم الحكمة والتعليل .

ولكن الحقيقة أن الأشاعرة لم ينكروا الحكمة ، وإنما قالوا إن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض ، بمعنى أنه لا يعود على الفاعل تعالى منها مصلحة .

ولكنهم يقولون : إن أفعال الله تعالى ناشئة عن علمه وحكمته ، وإلا كان جاهلاً ، ولا بد له من أن يفعل الفعل لغاية وإلا لم يكن مختاراً ، فأفعال الله تعالى معلة بالحكمة والمصلحة لعباده ، كيف لا ولا خلاف في أن بعثة الأنبياء عليهم السلام لا هتداء الخلق وإقامة الحجج عليهم ، وهي غاية مقصودة من الله جل شأنه .

* * *

والآن بعد هذا العرض لأراء المذاهب في خلق الشر في العالم وحكمته نرى أن مذهب « ابن القيم » يكاد يكون مذهب الفلاسفة ، فكلاً للذهبيين يرى أن الله سبحانه وتعالى خير ، ولا يفعل إلا خيراً ، فأفعال الله كلها خيرات ، وأما الشر الموجود في العالم فشر عارض ليس بمقصود ونسبته إلى الخير قليلة جداً ، فالظن مثلاً سبب في خيرات كثيرة وإن سبب بعض الشرور القليلة ، والنار تسبب

— ٢٣٢ —

كثيراً من الخيرات بجانب شر لها نادر طفيف ، وليس من الحكمة ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، وإلا كان ذلك شراً كثيراً .

ومن هنا نرى أن « ابن القيم » قد انتخب مذهباً في حكمة وجوه الشر في العالم ، واختاره من بين هذه المذاهب للتقدمة عليه ، ولم يبتكر فيها أى جديد ، بل اتبع في ذلك مذهب الفلاسفة ، وهو مذهب مقبول لا غبار عليه ، ولا يتنافى مع نبهوس الشرع الشريف .

الفصل الخامس

في الحسِّن والقُبْح

اتفق علماء الكلام على أن الحسن والقبح يقالان على معان ثلاثة :
 فيطلق الحسن والقبح بمعنى الملاءمة للغرض والمنافرة له ، بمعنى
 أن ما وافق الغرض كان حسناً ، وما لم يوافق الغرض كان قبيحاً ،
 كقتل زيد مثلاً بالنسبة لأعدائه وأوليائه ، فإنه بالاعتبار الأول
 حسن ، أي ملائم للغرض وباعتبار الثاني قبيح أي غير ملائم للغرض
 وكالمز والخلو ، فالخلو حسن لأنه ملائم للغرض ، والمز قبيح لأنه
 منافر للغرض .

ويطلق الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص ، فالحسن
 كون الشيء صفة كمال بمعنى أنها توجب ارتفاع شأن صاحبها ،
 والقبح كون الشيء صفة نقصان بمعنى أنها توجب انحطاط شأن
 المتعصف بها ، فيقال العدل حسن لأنه صفة كمال وارتفاع شأن
 للشخص الذي يتعصف به ، والظلم قبيح بمعنى أنه صفة نقص وانحطاط
 لمن اتعصف به ، ومثل العلم والجهل فالعلم حسن لأنه صفة كمال لمن
 لمن يتعصف به ، والجهل قبيح ، لأنه صفة نقص وعيب لمن يتعصف به .

وهذان المعنيان قد اتفق العلماء على أنهما عقليان ، وأن العقل يستقل بإدراك ما في الفعل منهما من حسن أو قبيح ، سواء ورد الشرع بذلك أولا .

ويطلق الحسن والقبح بمعنى أن الحسن كون الشيء متعاقا للمدح عاجلا والثواب آجلا ، والقبيح كون الشيء متعاقا للذم عاجلا والعقاب آجلا ، وذلك كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار فالصدق النافع يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا ، والكذب الضار يستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا .

وهذا المعنى الثالث هو الذي اختلف فيه العلماء . هل هو عقلي أو شرعي ؟ بمعنى أنه هل في فعل العبد الاختيارى قبل ورود الشرع صفة توجب حسنه أو قبحه عقلا قبل ورود الشرع به أولا ؟

١ — أما « ابن القيم » فيرى أن الحسن والقبح بهذا المعنى أمران عقليان ، فالحسن ما حسن في العقل ، والقبيح ما قبح في العقل ، وأن كلا من الوصفين أمر ثابت للفعل في نفسه وليس متوقفا على أمر الشارع به أو نهييه عنه ، ولكن العقاب على القبيح لا يكون إلا بعد إقامة الحجة عليهم بالرسالة : (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ، (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

ذلك أنه يجب أن يعلم أن ههنا أمرين متغايرين وليس
متلازمين .

أحدهما : هل الفعل في نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه
أو قبحه ، بحيث ينشأ الحسن والقبح من الفعل فيكون منشأ
لها أم لا ؟

وثانيهما : أن الثواب المرتب على حسن الفعل ، والعقاب المرتب
على قبحه ثابت وواقع بالعقل أم لا يقع إلا بالشرع ؟

فيرى « ابن القيم » أنه لا تلازم بين هذين الأمرين ، فإنه يرى
أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة ، كما أنها نافعة وضارة ، والفرق
بينهما كالفرق بين المشمومات والمرئيات والمطعومات والمعلومات ،
ولكنه مع ذلك لا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب ، إلا بالأمر
والنهي ، وقبل ورود الشرع لا يكون الفعل قبيحاً موجبا للعقاب
مع كونه قبيحاً في نفسه ، فالحق سبحانه لا يعاقب أحداً إلا بعد
إرسال الرسل .

ويرى أن المعزلة لما أوجبوا التلازم بين الأمرين ، وقالوا
إن الحسن والقبح عقليان ، وأن الثواب والعقاب ثابت بالعقل من
غير إرسال الرسل لم تسعفهم الحجة واستطال عليهم الأشاعرة
ونفاة التجسين والتقييع العقليين ، وأظهروا تناقضهم ، وأحسنوا
في رد ذلك عليهم .

وأن نفاة التحسين والتقبيح عندما نفو الحسن والقبح العقليين
وجعلوا انتفاء العذاب قبل البعثة دليلا على انتفاء القبح العقلي ،
لم تنفعهم حجبتهم ، واستطالت عليهم المعزلة ، وأثبتوا تفاهمهم
وتناقصهم ، وأحسنوا في رد ذلك عليهم ^(١) .

وكيف ينكرون الحسن والقبح العقليين ؟ والقرآن والسنة
والعقول السليمة تشهد به ، وأنه أمر مفطور في العقول لا يفكره
إلا مكابر ، وهل ينكر أحد أن قضاء الوطر في الأمهات والبنات
والعمات أمر مستهجن في كل فطرة ؟ ومن المحال أن يكون المباح
من ذلك مساويا لمحظور في نفس الأمر ، ولا فرق بينهما إلا بمجرد
التحكم بالمشيئة (كما يدعيه نفاة التحسين والتقبيح) ، وكيف يكون
نكاح الأم واستفراشها مساويا لنكاح الأجنبية واستفراشها ،
وإنما فرق بينهما محض الأمر ؟ ^(٢) .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٧ ، ومفتاح دار السعادة
ص ٣٣٤) .

(٢) الأشاعرة يرون أن الأشياء في نفسها متساوية ، وأن
الحسن ما أمر به الشارع ، والقبيح مانهى عنه الشارع ، ولو أمر
الشرع بخلافه فهي عن الحسن لكان قبيحا ، ولو أمر بالمهنى عنه
لكان حسنا (شرح المواقف ج ٨ ص ١٨٢) .

وكيف يكون الدم والبول ، والرجيع ، مساوياً للخبز والماء
والفاكهة ونحوها ، وإنما الشارع هو الذى فرق بينها ، فأباح هذا
وحرم ذاك مع استواء الكل فى نفس الأمر ؟! مع أن هذا
لو عرض على العقول السليمة ، التى لم يحسبها ميل للمعالات الفاسدة ،
والتي لم يكن لها شغف ببعض الفرق وحسن ظن بها ، لسكانت أشد
إسكاراً لها وشهادة بطلانها .

وهل ركب الله فى فطرة الإنسان أن الإحسان والإساءة ،
والصدق والكذب والعدل والظلم ، وقتل النفس وإحياؤها ،
والسجود للصنم والسجود لله سواء فى نفس الأمر لا فرق بينهما ،
وإنما الفارق بينهما هو الشرع ؟! أى جحد للضروريات أكثر
من هذا ؟! وهل هذا إلا بمنزلة من يقول : لا فرق بين الرجيع
والبول ، والخبز واللحم ، بل الكل سواء فى نفس الأمر وإنما
الفرق بالعادة .

وإذا كان لا معنى للمعروف إلا ما أمر به الشارع فصار معروفاً ،
ولا للمنكر إلا ما نهى عنه فصار منكراً ، فأى معنى لقوله تعالى :
﴿ يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ﴾ ، وهل ذلك إلا بمنزلة
من يقول يأمرهم بما يأمرهم به ، وينهاهم عما ينهاهم عنه ؟! وهذا
الكلام ينزه عنه آحاد الناس فضلاً عن كلام رب العالمين ، وإنما دلت

الآية على أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول وتقرر بحسنة الفطر،
ونهاهم عن المنكر الذي إذا عرض على العقول السليمة أنكرته أشد
الإنكار ، كما قال بعض الأعراب ، وقد سئل : بم عرفت أنه
رسول الله ؟ فقال : ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ،
ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به (١) .

فانظر إلى هذا الأعرابي ورجاحة عقله وفطرته ، وقوة إيمانه
وتفكيره واستدلالة على صحة دعوته ﷺ بمطابقة أمره لكل
ما هو حسن في العقل ، ومطابقة نهيه لكل ما هو قبيح في العقل .
ويرى « ابن القيم » أنه كيف لا يكون الحسن والقبح عقليين
والله يقول : ﴿ يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ﴾ ، فأى نص
أصرح وأوضح من هذا ؟ في أن الحلال كان طيباً قبل حله ،
وأن الخبيث والحرام كان خبيثاً قبل تحريمه ، وأنه لم يستفد طيب
هذا ، وخبت ذاك من نفس الحل والتحريم ، وإلا لكان ذلك
بمنزلة أن يقال لهم : يحل لهم ما يحل ، ويحرم عليهم ما يحرم .
وهذا كلام ينزه عنه رب العالمين لأنه لا فائدة فيه .

ويقول تعالى : ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
أحلّت لهم ﴾ فأى شيء أصرح من هذه الآية ، في أن الحسن والقبح

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٣٢ ، ومدارج
السالكين ج ١ ص ١٢٩) .

وصفان عقليان ؟ ، حيث أخبر الله سبحانه وتعالى بأنه حرم عليهم بعض الأشياء ، مع كونها طيبة في نفسها ، وكانت حلالا لهم ، فلولا أن طيب هذه الأشياء المحرمة أمر ثابت لها عقلا ، بدون الأمر بها ، لم يكن ليجمع بين الطيب والتحریم في الآية ، فإن الله تعالى أخبر بأنه حرم عليهم هذه الطيبات التي كانت حلالا لهم عقوبة على أنفعلهم وانتقاما منهم ، فمع كونها طيبة في نفسها هي محرمة عليهم (١) .

وكيف لا يكون الحسن والقبح عقليين والله يقول : ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾ ، فهذه الآية تدل على أنها فواحش في نفسها ، ولا تستحسنها العقول السليمة ، فتعلق التحريم بها لفحشها ، فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب المشتق ، يدل على أنه هو العلة للقتضية له ، والعلة يجب أن تغاير للمعلول ، فلو كان كونه فاحشة هو معنى كونه منهيًا عنه ، وكونه خبيثًا هو معنى كونه محرما ، كانت العلة نفس المعلول وهذا محال .

كما يستدل أيضا على أن الحسن والقبح عقليان بقوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا ﴾ ، فإنه سبحانه

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٣٧)

علل النهى بكون المنهى عنه فاحشة ، ولو كان جهة كونه فاحشة
هى النهى لكان تعليلاً للشيء بنفسه^(١) ، ولكان بمنزلة أن يقال
لهم : ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ فإنه يقول لكم لا تقربوه ، وهذا القول
باطل لخلو الكلام من الفائدة .

ويستدل أيضاً بقوله تعالى : ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا
له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له
وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب
والمطلوب﴾ . ووجه الدلالة فى هذه الآية على أن الحسن والقبح
عقليان ، هو أن الله تعالى ضرب لهؤلاء المشركين الذين يعبدون
الأصنام وغيرها من دون الله ، مثلاً من عقولهم يدلهم على قبح
عبادتهم لغيره ، ويبين لهم أن هذا أمر مستقر قبحه فى كل عقل ،
وإن لم يكن قد ورد به شرع ، وهل فى العقل أقبح من عبادة من
لو اجتمعوا كلهم على أن يخلقوا ذباباً واحداً لم يمكنهم ذلك
وعجزوا عنه ؟ وإن يسلبهم الذباب الضعيف شيئاً مما هو تحت
أيديهم ومملك لهم لم يقدرُوا على الانتصار منه ؟ هل فى العقل
أقبح من هذا ، ومن ترك عبادة الخلاق العليم القادر على كل شيء

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٣٣٣ ، وتفسير الفجر الرازى

ج ٥ ص ٤٠٤ طبع المطبعة الأزهرية سنة ١٣٠٨ هـ) .

العزیز الحکیم ۱۴ (۱) .

ويقول « ابن القيم » أيضاً : إن الله سبحانه وتعالى قد أنكر على من نسب إلى حكمته التسوية بين المختلفين ، كالتسوية بين الأبرار والفجار في الدرجة والمنزلة ، فقال تعالى : ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ ، فبين الله سبحانه وتعالى أن هذه التسوية حكم سيء قبيح ينزه عنه الله سبحانه ، ولم ينكره من جهة أنه أخبر بأنه لا يكون ، وإنما أنكره من جهة قبحه في نفسه ، وأنه حكم سيء يتعالى ويتنزه عنه الله لمنافاته لحكمته ، ووقوع أفعاله كلها على السداد والصواب (۲) .

هذه بعض الأدلة التي ساقها « ابن القيم » على أن الحسن والقبح عقليان ، وأما الأدلة التي استدلل بها على أنه لا ثواب ولا عقاب إلا بعد إرسال الرسل فكثيرة ، نذكر منها ما يأتي :

قال الله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ ،

(۱) (مفتاح دار السعادة ص ۳۳۶)

(۲) (المرجع السابق ص ۳۳۸ طبع الأنوار)

فقد نفى الله سبحانه وتعالى التعذيب قبل بعثة الرسل ، مما يدل على أنه لا تسكيف ولا عقاب إلا بعد إرسال الرسل عليهم السلام .

وقوله تعالى : ﴿ كَلَّا أَلْتَمِسْ فِيهَا فَوْجَ سَاءْلِهِمْ خَزَنَتَهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ، قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾ .
 ووجه الدلالة من هذه الآية أن خزنة جهنم لم يسألوا من دخلها واستحقوا العقاب عن مخالفتهم للعقل ، وإنما سألوهم عن مخالفتهم للنذير والرسل ، وهل جاءهم نذير أو لا ؟ فأجابوهم بأنه قد جاءهم نذير فكذبوه وكفروا به ، وكانت مخالفتهم لهذا النذير هي السبب في استحقاقهم العذاب ودخولهم في النار .

ولا يصح حمل الرسول في الآية الأولى على العقل ، ولا حمل النذير في الآية الثانية عليه أيضاً كما تقول المعتزلة ، لأن سياق الكلام ينفيه ويدل على خلافه ، بل المراد بالرسول والنذير هو العبد المرسل من عند الله ليبشر قومه وينذرهم ، بدليل قوله تعالى في الآية : ﴿ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾ حيث نفوا نزول الآيات من عند الله ، ولم ينفوا العقل الإنساني الكائن مع كل شخص ، مما يدل على أن المراد بالنذير هو الرسول المنذر لهم بالآيات التي جاء بها من عند الله سبحانه وتعالى ، وما يقوى هذا المعنى قوله تعالى في الآية الأخرى :

﴿يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا ، وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين ﴾ .

فها تان الآيتان يدلان على أن إقامة الحجة عليهم ووجوب تعذيبهم إنما كان بعد إرسال الرسل إليهم من جنسهم ، وبعد دعوتههم إياهم لعبادة ربهم ، وتخويفهم من عذاب يوم القيامة ، مما يدل على أنه لا عقاب إلا بعد إرسال الرسل ، وأن العقل ليس بكاف في هذا الباب .

وقوله تعالى : ﴿ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم ؛ فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا ، فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين ﴾ .

من الأدلة التي يسوقها « ابن القيم » على أنه لا يصح التعذيب قبل إرسال الرسل ، إذ أن هذه الآية تدل على أن ما قدمت أيدي هؤلاء من أفعال الشر والمعاصي ، كان سببا وكافيا في أن ينزل الله عليهم المصيبة ، ولولا أن أفعالهم هذه قبيحة عقلا ، لم تكن سببا لنزول المصيبة عليهم ، ولكنه امتنع إصابة المصيبة ونزولها بهم ،

لا تتفاء شرطها وهو مجيء الرسول إليهم ، فإذا جاء الرسول انعقد
السبب ، ووجد الشرط ، فله حينئذ أن يعاقبهم وأن يؤاخذهم
بذنوبهم (١) .

ومن الأدلة على أن الله تعالى لا يعذب قبل إرسال الرسل قوله
تعالى : ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل ﴾ ، فهذه الآية صريحة في أن الحجة إنما تقوم على الناس
وتلزمهم بالرسالة ، وأنه قبل مجيء الرسل يكون للناس حجة
على الله ، وأما بعد إرسال الرسل تنقطع معذرتهم وحجتهم ،
وهذا يدل أيضاً على أنه لا تعذيب إلا بعد إرسال الرسل بقيام
الحجة عليهم بذلك .

* * *

٢ — وبعد هذا العرض لمسألة الحسن والقبح عند
« ابن القيم » ، نريد أن نبين مقدار ابتكاره فيها إن كان له فيها
ابتكار ، أو تبعية لمذهب معين من المذاهب السابقة وذلك يكون
بمقارنة رأيه بآراء من سبقوه في هذه المسألة ، وهذا يحتم علينا
أن نبين آراء المذاهب السابقة عليه فيها ، ثم نقارن بينها وبين رأيه ،

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٨) .

حتى يتبين لنا مقدار انتخابه فيها، أو ابتكاره، والمذاهب في هذه
المسألة ثلاثة :

(أ) مذهب الأشاعرة .

(ب) مذهب المعتزلة .

(ج) مذهب الأحناف ومن معهم .

(أ) أما الأشاعرة : فيرون أن الحسن والقبح لا يثبتان
إلا بالشرع ، فحسن الفعل ينشأ من أمر الشارع به ، وقبحه ينشأ
من نهى الشارع عنه ، فإن الفعل ليس فيه صفة محسنة أو مقبحة ،
بل الحسن ما أمر به الشارع والقبيح ما نهى عنه الشارع ،
ومن هنا يظهر أنه لا تكليف إلا بعد البعثة ، فلا يجب الإيمان
ولا يحرم الكفر قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام^(١) .

(ب) وأما المعتزلة : فيرون أن الحسن والقبح أمران عقليان ،
يثبتان للفعل لذاته أو لصفة من صفاته^(٢) . فالحسن كون الفعل

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٤٨) .

(٢) فالحسن لذاته : هو ما كان منشأ الحسن فيه ذات الشيء
كاعتقاد أن الله واحد ، فمنشأ الحسن ذات الله سبحانه ، والقبيح
لذاته : ما كان منشأ القبيح فيه ذات الشيء كاعتقاد الشريك لله
تعالى ، والحسن لغيره : هو ما كان منشأ الحسن فيه شيئاً آخر غير

بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا ، والقبيح كون الفعل بحيث يذم فاعله عاجلا ؛ ويعاقب آجلا (١) ، فالحسن والقبح بهذا المعنى يثبتان للفعل عقلا والتسكين عندهم ثابت قبل البعثة ، لأن العقل كاف في الحكم ومعرفة أمر الله في الفعل عندهم إذا أدرك العبد حسنه أو قبحه ، فإذا أدرك العقل الحسن في فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالطلب ، مثل وجوب الإيمان بالله تعالى وشكره ، والصدق في معاملته مع الناس ؛ وإذا أدرك القبح في فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالمنع والحظر ، مثل السكفر بالله والكذب الذي يضر الشخص أو أهله وعشيرته ، أما إذا لم يدرك حسن الفعل ولا قبحه ، وذلك يكون غالبا في العبادات كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال ، فإنه لا يدرك حكم الله فيه ، وعند ورود الشرع يكون الحكم الصادر من الشارع في الفعل الذي أدرك حسنه أو قبحه مؤكدا لما أدركه العقل ، وبالنسبة لما لم يدرك حسنه ولا قبحه يكون الحكم كاشفا له .

الذات كالجهاد مثلا ، فحسنة ليس لذاته ، بل لأنه يؤدي الى اعلاء كلمة الله ، والقبيح لغيره : ما كان منشأ القبح أمرا غير الذات أيضاً كترك الجهاد مثلا ، فان يؤدي الى عدم اعلاء كلمة الله تعالى ، (راجع التوضيح ج ١ ص ١٩١ طبع الحلبي) .
 (١) (شرح التوضيح لصدر الشريعة ج ١ ص ١٨٩) .

(ج) بعض الأحناف والشافعية والمالكية : وهؤلاء يرون أن الحسن والقبح عقليان ، وأن الحسن ما كان حسنا لذاته أو لعنفة من صفاته ، والقبيح ما كان قبيحا لذاته أو لعنفة من صفاته ، ولكن التكليف لا يكون إلا بعد البعثة وإرسال الرسل ، وإذن لا عقاب عندهم قبل البعثة وإن كان الفعل قبيحا لذاته .

فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة ، بل الأمر موقوف على ورود الشرع وإتيان الرسول (١) .

(١) (المقاصد ج ٢ ص ٥٣ ، وشرح التوضيح لصدير المشرية ج ١ ص ١٩٠) وإنما قلت بعض الأحناف ، لأن من الأحناف من رأى أن في الفعل حسنا وقبحا عقليا ، وأن العبد يمكنه أن يدرك حكم الله فيه من جهة حسنه وقبحه في الأصول دون الفروع ، فأوجبوا الإيمان وحرّموا الكفر قبل البعثة .

ومن هنا نعلم أن المذاهب الثلاثة متفقة على أن الحاكم في كل شيء هو الله تعالى . أما الأشاعرة والأحناف فظاهر . إذ أنهم قالوا لا تكليف إلا بعد أمر الشارع أو نهيه ، وإما المعتزلة فمع قولهم بأن الحسن والقبح عقليان ، فقد قالوا ان العبد بمعرفة حسن الفعل وقبحه يدرك حكم الله فيه أمرا ونهيا ، فهم يعتقدون أن الله هو الحاكم والأمر بالفعل لحسنه ، والنهْي عن القبيح لقبحه وإن لم يرسل رسولا .

وإنما الخلاف في أنه هل في فعل العبد الاختيارى حسن وقبح يقتضى أمرا ونهيا أولا ؟ قالت المعتزلة والأحناف نعم ، كما تقدم

و « ابن القيم » قد بين مذهب المعتزلة والأشاعرة بيانا شافيا ، وناقش كلا منهما ، وذكر أن في كل مذهب منهما حقا وباطلا ، وقال إنى سأخذ الحق من كل منهما ، وأترك الباطل ، وأخرج للناس مذهبا ثالثا يخرج من بين الفرث والدم لبنا خالصا ، فقال : إن الحسن والقبح عقليان ، والتكليف لا يكون إلا بعد البعثة كما تقدم بيان ذلك ، وهو بذلك قد لفق بين المذهبين واختار منهما ما راق في نظره ، وما قويت حجته ، فرأى أن المعتزلة قد أصابوا في قولهم : إن الحسن والقبح عقليان ، وأخطأوا في وجوب التكليف قبل البعثة ، وأن الأشاعرة قد أصابوا في قولهم : إنه لا تعذيب إلا بعد البعثة ، وأخطأوا في نفهم الحسن والقبح العقليين .

وبهذا يظن « ابن القيم » أنه قد أتى بمذهب ثالث جديد ، مزيج من مذهب الأشاعرة والمعتزلة ؛ ولم يعلم أنه قد سبق برأيه عند الأحناف (١) ، بل إنه نفسه ينص في كتابه : « مدارج

ذلك ، وقالت الأشاعرة لا ، ثم اذا أدرك العبد حسن الفعل أو قبحه هل يعرف أمر الله فيه أولا ؟ قالت المعتزلة نعم ، وقال أكثر الأحناف لا .

(١) مذكرة التوحيد للشيخ أبو دقيقة . للسنة الثالثة من كلية أصول الدين ص ٢٣٥ ؟ .

السالكين « على أن المذاهب في الحسن والقبح ثلاثة ، وإليك نص ما يقوله في ذلك :

(فالنفاة يقولون : ليست في ذاتها قبيحة ، وقبحها والعقاب عليها إنما ينشأ بالشرع ، والمعتزلة يقولون : قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل ، وكثير من الفقهاء من الطوائف الأربعة يقولون : قبحها ثابت بالعقل ، والعقاب عليها يتوقف على ورود الشرع ، وهو الذي ذكره « سعد بن علي النخعي » من الشافعية ، « وأبو الخطاب » من الحنابلة ، وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة (نص) (١) .

* * *

ومن هنا يظهر لنا واضحا أن رأي « ابن القيم » في هذه المسألة ، هو رأي هذه الفرقة الثالثة التي بينا رأيها ، والتي ذكرها هو بنفسه في (مدارج السالكين) مما يدل على أنه انتخب رأيه واختاره من المذاهب السابقة وليس له فيها أي ابتكار ، ولم يأت في ذلك بمذهب جديد كما قال : إنني سأخذ الحق من كل منهما — يريد مذهب الأشاعرة والمعتزلة — وأجعله مذهبا ثالثا يخرج من بين القرث والدم لبنا خالصا سائغا للشاربين (٢) .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٧) .

(٢) (مفتاح دار السعادة ص ٣٨٩) .

على أنه مما يشهد « لابن القيم » بالقوة والبراعة ، أنه في تحرير محل النزاع في هذه المسألة ، وتقرير رأيه فيها وتقويته بالأدلة يذكر أن العلماء قد اتفقوا على أن الحسن والقبح بطلقان على معان ثلاثة :

فيطلقان بمعنى الملائمة والمنافرة للغرض ، وبمعنى صفة الكمال والنقص ، وبمعنى استحقاق فاعله المدح أو الذم عاجلا ، والثواب والعقاب آجلا ، وأنهم اتفقوا على أن الحسن والقبح بالمعنيين الأولين عقليان ، واختلفوا في المعنى الثالث بمعنى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ، ورأى الأشاعرة أن الحسن والقبح بهذا المعنى شرعيان ، ورأى المعتزلة أنهما عقليان .

ولكن « ابن القيم » يلزم الأشاعرة بأنهم ما داموا قد سلموا بأن الحسن والقبح بالمعنيين الأولين عقليان ، وجب عليهم أن يسلموا بأنهما بالمعنى الثالث كذلك عقليان ، لأن الحسن والقبح بالمعنى الثالث لازم للحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص في نظره ، بل إن المعاني الثلاثة للحسن والقبح متلازمة ، فلا معنى لجعل بعضها عقليا ، والبعض الآخر شرعيا .

فيرى أن كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص يستلزم أنه ملائم للغرض أو منافر له ، فإن الكمال محبوب للشخص ، والنقص مبغوض له ، وأن كون الشيء صفة كمال يستلزم أن المتصف به

مدح عند الناس ، وكونه صفة نقص يستلزم أن للمتصف به مذموم عندهم ، وهذا معلوم بالعقل قبل ورود الشرع به ، وأما العقاب والثواب فقد قرر « ابن القيم » أنهما لا يثبتان إلا بالشرع .

وفي ذلك يقول ما نصه :

(وقد سلم كثير من النفاة أن كون الفعل حسنا وقيحا بمعنى الملائمة والمنافرة ، أو السكال والنقص عقلي ، وقالوا نحن لا تنازعكم في الحسن والتبجح بهذين المصنفين ، وإنما النزاع في إثباته عقلا بمعنى كونه متعلق المدح والذم عاجلا ، والثواب والعقاب آجلا ، فعندنا لا مدخل للعقل في ذلك ، وإنما يعلم بالسمع المجرد . . . وهذا التفصيل لو أعطى حقه ، والتزمت لوازمه لرفع النزاع وطادت المسألة اتفاقية ، وإن كون الفعل صفة نقصان أو كمال يستلزم إثبات تعلق الملائمة والمنافرة ، لأن السكال محبوب للعالم ، والنقص مبغوض له ، ولا معنى للملائمة والمنافرة إلا الحب والبغض ، فإن الله سبحانه يحب الكامل من الأفعال والأقوال والأعمال ، ومحبه لذلك بحسب كماله ، ويبغض الناقص منها ويحتمه ، وبغضه له بسبب نقصانه . . . بقي حديث المدح والذم ، والثواب والعقاب ، ومن أحاط علما بما قدمناه في ذلك ، انكشفت له المسألة ، وأسفرت له عن وجهها ، وزال عنها كل شبهة وإشكال ، فأما المدح والذم

فترتبه على النقصان والكمال والمتصف به ، وذمهم لمؤثر النقص والمتصف به ، أمر عقلي فطري ، وإنكاره مكابرة ، وأما العقاب فقد قررنا أن ترتبه على فعل القبيح مشروط بالسمع ، وأنه إنما انتهى عند انتفاء السمع انتفاء المشروط لا انتفاء شرطه لا انتفاؤه لا انتفاء سببه ، فإن سببه قائم ، ومقتضيه موجود ، إلا أنه لم يتم لتوقفه على شرط ، وعلى هذا فكونه متعلقا للثواب والعقاب والمدح والذم عقلي ، وإن كان وقوع العقاب موقوفا على شرط وهو ورود السمع (١) .

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٧٥) .

الفصل السادس

في المعاد

تمهيد : ولكي نبين رأى « ابن القيم » في المعاد ، هل هو روحاني فقط أو جسماني فقط ، أو روحاني وجسماني ؟ ، ونبين مقدار انتخابه فيه أو تبعيته لمذهب معين ، لا بد لنا من معرفة رأيه في النفس الإنسانية ما حقيقتها ؟ وهل هي قديمة أو حادثة ؟ وهل هي باقية أو فانية ؟ إلى غير ذلك .

فموضوع النفس الإنسانية يتصل بموضوع المعاد وكيفية اتصالاً قوياً ، ولذلك يقول « ابن مسكويه » في كتابه (الفوز الأصغر) :

(إن الكلام على النفس وتحقيق ماهيتها ، وقسطها من الوجود ، وبقائها بعد مفارقتها البدن ، أمر مستعصب غامض ، ولكن أقول : لما كان طريقنا إلى المعاد معلقاً بآثبات النفس ، وأنها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج ، بل جوهر قائم بنفسه وذاته ، غير قابل للموت ، وجب أن أبدأ الكلام في ذلك) ^(١) .

(١) (الفوز الأصغر لابن مسكويه ص ٣٣ طبع بيروت) .

وقال الرازي في كتابه (الأربعين في أصول الدين) : أنه لابد لمن يريد معرفة المعاد وكييفيته من معرفة حقيقة النفس ، وفي ذلك يقول ما نصه :

(واعلم أنا قبل الخوض في مسألة المعاد نفتقر إلى إثبات أصلين أحدهما معرفة النفس) (١).

وقد سار كثير من المؤلفين على هذا المنهج ، فقدموا بحث النفس الإنسانية على المعاد ؛ ونحن سنسير إن شاء الله على هذا المنهج مقتفين أثر هؤلاء العلماء في تقديم بحث النفس الإنسانية فنقول :

النفس الإنسانية

نريد بالنفس الإنسانية . ذلك الشيء الذي من شأنه التذكر والحفظ ، والتفكير ، والتمييز والروية ، ويقبل جميع المعلومات ، وهذه النفس تسمى عند كل قوم باسم خاص ، فعند المتصوفة تسمى بالقلب ، وعند الحكماء تسمى بالنفس الناطقة ، وعند الأشاعرة والمتكلمين بالروح ، أو النفس المطمئنة ، فالروح والقلب والنفس . كلها أسماء لشيء واحد هو النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات (٢) .

(١) (الأربعين في أصول الدين ص ١٥٢ طبع حيدر آباد)

(٢) (معارج القدس في مدارج معركة النفس للغزالي ص ١١ -

وسنعرض لرأى « ابن القيم » فى النفس الإنسانية من وجوه :

أولاً — ما حقيقة النفس :

يرى « ابن القيم » النفس جسم نورانى ، يخالف لهذا الجسم المحسوس ، خفيف متحرك ينفذ فى جوهر الأعضاء ، ويسرى فيها سريان الماء فى العود الأخضر ، وسريان الدهن فى الزيتون ، والنار فى الفحم ، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار التى تفيض عليها من هذا الجسم اللطيف ، بقى هذا الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء ، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية ، وأما إذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلط الغليظة عليها فارق الروح الجسد ، وانفصل عنه إلى عالم الأرواح وكان ما يسمى بالموت (١) .

وعلى هذا رأى جمهور علماء الكلام ، ورجحه « الفخر الرازى » ، وقال إنه مذهب قوى يجب التأمل فيه ، فانه شديد الموافقة لما فى الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت (٢) .

ويقول صاحب المقاصد فى ذلك ما نصه :

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٨٤) .

(٢) (تفسير الفجر الرازى ج ٥ ص ٤٤٧ طبع المطبعة الأزهرية)

(وجهورهم على أنها جسم يخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه الأعضاء نوراني عاوى ، خفيف حى لذاته ، نافذ فى جواهر الأعضاء ، سار فيه سريان الماء فى الورد ، والنار فى الفحم ، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال ، بقاءه فى الأعضاء حياة ، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت) (١) .

وقد استدل « ابن القيم » على رأيه فى حقيقة النفس ، وقال إن العقاب والقطرة يشهدان بذلك ، وساق « ابن القيم » على مادة النفس مائة وستة عشر دليلا :

من هذه الأدلة قوله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ﴾ ، ويرى أن هذه الآية تدل على أن النفس مادية من ثلاث جهات :

الأولى : الاخبار بتوفيتها وجمعها .

والثانية : إرسالها .

والثالثة : إمساكها .

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٣٠) .

فكل هذه الأمور الثلاثة تدل على أن النفس مادية في نظره^(١).
ويستدل أيضاً بقوله تعالى : ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ، أَرْجَمِي
إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَُرْضِيَةً ، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ ،
ويرى أن هذه الآية تشتمل على ثلاثة أدلة على مادية النفس أيضاً :
الأول : أمرها بالرجوع .
والثاني : أمرها بالدخول .
والثالث : وصفها بالرضا .

وفي رأيي أن وصف النفس بالرضا ، لا يدل على أنها مادية ،
ولا يصح دليلاً على ذلك ، فإنه تعالى يتصف بالرضا والغضب ،
إذ يرضى عن عباده المؤمنين ، ويغضب على العاصين ، وهو مع ذلك
ليس مادياً !!

(١) (كتاب الروح ص ٢٧٦) طبع الهند والقرطبي في تفسير
قوله تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها ٠٠ الآية) يقول
والصحيح أن الروح جسم لطيف نوراني علوي ، يتصل بالجسم
الحسوس لا يموت ولا يفنى ، (ج ١٥ ص ٢١٢) طبع دار
الكتب .

والآلوسي في تفسير لهذه الآية يرى أن القول بتجرد النفس
يوجب تأويل هذه الآية من القبض والبسط ، وأما على القول
بماديتها فلا يجب التأويل .

وقد استدلل « ابن القيم » أيضاً بالأدلة العقلية على مادية النفس فقال : لو كانت الروح عبارة عن عرض من أعراض البدن كما يدعى بعض الناس ، أو جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال فيه كما يدعى آخرون ، لكان قول القائل خرجت وذهبت ، وقت وجئت ، ونحو ذلك أقوالاً باطلة ، لأن هذه الصفات بمنفعة الثبوت في حق الأعراض والمجردات ، وكل أحد يعلم صدق قوله ، وصدق غيره في ذلك ، فالقدح فيه قدح في أظهر المعلومات ، فهو من باب السفسطة ، فإن العقل يشهد بأن إضافة هذه الألفاظ إلى الروح أصلاً ، وإلى البدن تبعاً ، وأن هذه الأوصاف إنما تكون للماديات (١) .

هكذا يسوق « ابن القيم » الأدلة على أن النفس مادية ، وقد أوصلها كما قلت إلى مائة وستة عشر دليلاً ، وهذه الأدلة تعتمد في الغالب على ظواهر الكتاب والسنة ، وهي لا تدل على مادية النفس دلالة قطعية ، بل دلالة احتمالية ، لجواز أن يكون كل من التوفى (أى القبض) ، والإرسال والإمساك حقيقياً فتكون مادية ، وأن يكون مجازاً عن منع الله تعالى تصرف النفس

(١) (الروح لابن القيم ص ٣٠٥ ، ٣٠٦) .

الحجرة وتديرها للجسد ، كما هو رأى الفلاسفة والمحققين من علماء الكلام كالغزالي والراغب وغيرها .

فلا يلزم من الإمساك والإرسال أن تكون مادية ، خصوصاً وقد ورد في القرآن قوله تعالى : ﴿ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ ، فقد وصف الله سبحانه الرحمة بالإمساك والإرسال وهى أمر معنوى ، اللهم إلا أن يراد بالرحمة ماء المطر ، الذى ينزله الله تعالى على عباده رحمة بهم ، وبدوابهم ، فتكون حينئذ الرحمة أمراً مادياً ، وهو الماء ، وهذا تخصيص للرحمة مع إمكان التعميم ، أو هو مظهر من مظاهر الرحمة ، وليس الرحمة نفسها .

وأما الدليل العقلى الذى ساقه « ابن القيم » على مادية النفس فيمكن مناقشته أيضاً بأن يكون قول القائل خرجت وذهبت من الإسناد المجازى من باب إسناد الشيء إلى آله ، إذ الجسم آلة للنفس تتصرف فيه كيف تشاء ، فيكون معنى خرجت وذهبت ، خرج وذهب جسمى .

* * *

ونحن إذا ما أردنا أن نعلم أن رأى « ابن القيم » فى حقيقة النفس منتخب من الآراء السابقة عليه ، يجب علينا أن نعرض

لأشهر الآراء في النفس الإنسانية لنرى كيف كان مسبوقة برأيه
فيها ؟ فنقول :

المتصفح للكتب الفلسفية والكلامية في هذه المسألة ، يجد
أن علماء الإسلام قد اختلفوا فيها أولاً على أقوال ثلاثة :

١ — منهم من قال : إنها عرض من أعراض الجسم .

٢ — ومنهم من قال : لا ندري هل هي جوهر أو عرض ،
وهؤلاء منهم (جعفر بن حرب) ، وقد استدلوا بقوله تعالى :
﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ فلم يخبر الله
سبحانه بأنها جوهر أو عرض (١) .

٣ — ومنهم من قال : إنها جوهر ، وقد اختلف هؤلاء
على قولين :

(أ) منهم من قال إنها جوهر مجرد .

(ب) ومنهم من قال إنها جوهر مادي ، وقد اختلفوا هل هي
الدم ، أو هي هذا الهيكل المحسوس ، أو هي جسم نوراني خفيف
حي سار في الجسم سريان الماء في الورد والنار في القمع (٢) .

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٣٣٤ () .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٣٣٣ ، والمقاصد

ج ٢ ص ٣٠ () .

ويمكن إرجاع للمذاهب في النفس الإنسانية إلى ثلاثة أقوال :

(أ) قول القائلين بأنها عرض ينشأ من اعتدال أخلاط الجسم وأجزائه ، وتركيبها بنسبة مخصوصة ، وينسب هذا الرأي إلى أبي الحسن البصري ، وأبي الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة (١) .

(ب) قول جمهور المتكلمين الذين ينفون المجردات : وهؤلاء يقولون : إن النفس الإنسانية جسم مختلف بالماهية عن الجسم الذى يتولد منه الأعضاء ، نورانى علوى حى لذاته ، نافذ فى جواهر الأعضاء ، سار فيها سريان ماء الورد فى الورد والنار فى النجم ، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال ، بقاؤه فى الأجسام حياة ، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت (٢) .

(ج) رأى الفلاسفة الإلهيين والمحققين من علماء الكلام ، كالغزالي والراغب والأصفهاني وغيرهم ، وهؤلاء يرون أن النفس جوهر مجرد عن المادة ، أى أنها ليست جسما ولا حالة فى جسم ، وعرفوها بأنها جوهر فى ذاته ، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتعلق العاشق بالمعشوق ، وليست متعلقة بالبدن تعلق

(١) (الفخر الرازى فى تفسيره ج ٥ ص ٤٥٢ . وابن حزم

فى الفصل ج ٥ ص ٧٤) .

(٢) (المقاصد ج ٢ ص ٣٠) .

حلول كتعلق الصورة بالمادة ، والعرض بالجواهر ، ولا تعلق مجاورة
كتعلق الإنسان بثوبه (١).

* * *

ونحن إذا ما قارنا بين رأى « ابن القيم » وهذه الآراء الثلاثة
نجد أن رأى « ابن القيم » هو رأى جمهور المتكلمين تماما ،
ولا فرق بينهما إلا بأن « ابن القيم » قد أطنب في الاستدلال
على هذا الرأى .

وبذلك يكون « ابن القيم » قد انتخب رأيه من بين هذه
الآراء المتعددة في حقيقة النفس الإنسانية ، وتظهر شخصيته فقط
في هذا الاختيار في سوق الأدلة الكثيرة ، التي تؤيد الرأى الذى
يميل إليه ، ويأخذ نفسه به .

ثانياً — النفس قديمة أم حديثة؟ :

يرى « ابن القيم » أن هذه المسألة قد ذل فيها العلماء ، وضل
فيها طوائف من بنى آدم عليه السلام ، ولكن الله سبحانه وتعالى
قد هدى أتباع رسوله عليه الصلاة والسلام فيها للحق المبين ،

(١) (المقاصد ج ٢ ص ٣٠ ، والمواقف ج ٧ ص ٢٤٧) ،
ومذكرات الشيخ أبو دققة للسنة الرابعة بكلية أصول الدين
ص (١٩١) .

والصواب الظاهر المستبين ، فقد أجمعت الرسل صلوات الله عليهم ، على أنها مخلوقة محدثة ، مصنوعة مدبرة ، وهذا القول عندهم معلوم من الدين بالضرورة (١) .

وصار على ذلك الرأي الصحابة والتابعون وتابعوهم ، إلى أن ظهر قوم ممن قصر فهمهم في الكتاب والسنة ، فزعموا أنها قديمة غير مخلوقة لله تعالى ، محتجين على ذلك القول : بأنها من أمر الله تعالى ، كما قال جل شأنه : ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾ ، وأمره تعالى غير مخلوق ، فثبت أنها قديمة غير مخلوقة ، وأيضاً إن الله تعالى قد أضافها إلى ذاته فقال تعالى : ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ ، كما أضاف إليها سمعه وبصره وقدرته ، وهذه الأشياء قديمة ، فتكون النفس قديمة أيضاً .

وتوقف قوم في حدوث النفس وقدمها ، فقالوا نحن لا نقول : إنها مخلوقة ولا غير مخلوقة .

ويستدل « ابن القيم » على أن النفس مخلوقة بأدلة كثيرة :

منها قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ ، فهذا اللفظ تام

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٠) وقول ابن القيم إن هذا معلوم من الدين بالضرورة غير مسلم له ، والا لما اختلفت الناس في ذلك : اللهم الا أن يريد أنها مصنوعة لله وناشئة عنه .

لا تخصيص فيه بوجه ما ، ولا يدخل في ذلك صفاته تعالى ، فإنها
داخلة في مسمى اسمه ، فالله سبحانه هو الإله الموصوف بصفات
الكمال ، فعله وقدرته وحياته وإرادته وسائر صفاته داخل في
مسمى اسمه ، وليس داخلاً في الأشياء المخلوقة ، كما لم تدخل ذاته
تعالى فيها ، فهو سبحانه وتعالى بذاته وصفاته الخالق ، وما سواه
مخلوق ، ومعلوم قطعاً أن النفس ليست هي الله ولا صفة من صفاته
وإنما هي مصنوع من مصنوعات ، ومخلوق من مخلوقاته كالجن
والملائكة ، وقد ثبت أن كل ما سواه حادث ، فيثبت أن النفس
حادثة (١) .

ومنها قوله تعالى لسيدنا زكريا : ﴿ وقد خلقناك من قبل ولم
شيئاً ﴾ ، ووجه الدلالة من هذه الآية على أن النفس مخلوقة ،
أن هذا الخطاب لروحه وبدنه معاً ، ولا يتصور أن يكون لبدنه
فقط ، فإن البدن وحده لا يفهم ولا يخاطب ولا يعقل ، وإنما الذي
يعقل ويخاطب ويفهم ، إنما هو الروح ، فإن الخطاب لهما معاً ،
وقد خاطبهما الله بالخلق ، فثبت أن النفس مخلوقة وحادثة (٢) .

ويستدل أيضاً على أن النفس حادثة بقوله : لو كانت النفس قديمة
غير مخلوقة لكانت مستغنية بنفسها في وجودها وصفاتها وكما لها ،

(١) ، (٢) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٦٤) .

وهذا باطل فإن فقرها إليه سبحانه وتعالى في وجودها وصفاتها ،
من لوازم ذاتها ليس معللاً بعلّة ، فإنه أمر ذاتي لها ، كما أن استغناء
ربها وفاطرها ومبدعها من لوازم ذاته تعالى ليس معللاً بعلّة ،
فهو سبحانه الغنى عن عباده بالذات ، وهم الفقراء إليه بالذات .
ولا يشاركه في قدمه وألوهيته مشارك . فثبت أن الروح حادثة ،
كما أن الأبدان كذلك (١) .

بهذه الأدلة وغيرها يستدل « ابن القيم » على أن النفس حادثة
موجودة بعد العدم ، ويرى أن هذا مما أجمع عليه العلماء ، وأنه لم
يعخذ عن هذا الإجماع إلا شرذمة قليلة ، وأن من حكى هذا الإجماع
أستاذ « ابن تيمية » إذ يقول : روح الأدمى مخلوقة مبدعة باتفاق
سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة . ومن حكى الإجماع أيضاً
على أن النفس حادثة « محمد بن نصر المروزي » وهو عالم جليل
من أهل زمانه بالإجماع ومسائل الخلاف (٢) .

* * *

وإذا ما أردنا أن نبين أن رأى « ابن القيم » هذا مسبوق به ،
يجب علينا أن نعرض لأشهر المذاهب في هذه المسألة ، ونقارنها

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٩) .

(٢) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٢) .

برأى « ابن القيم » فيها حتى يتبين لنا مقدار صلته بها ،
أو بعده عنها .

والمشهور في هذه المسألة رأيان :

(أ) رأى بعض الفلاسفة الإلهيين ، وهؤلاء يقولون : إن
النفس الإنسانية جوهر مجرد عن المادة قديم موجود قبل
الجسد (١) .

ومن هؤلاء الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن النفس قديمة ،
الفيلسوف « ابن سينا » في أحد قولييه فيها ؛ إذ رأى أن النفس
جوهر بسيط ، هبط إلى الأجسام البشرية من عالم الأزل ، وحكم
عليه البارئ بالبقاء فيها زمنا معينا ، تشعر النفس فيه بأنها غريبة
عن الجسد ، متألمة من حلولها في هذه المادة الضيقة ، وقد تصاب
بنقص في حالة حلولها في ذلك الجسد ، فتصبح مفتقرة إلى الطهارة
والنقاء ، ووسيلة ذلك أن تتحلّى بالقضائل الطيبة والأخلاق العالية ،
وأن تتكامل بالعلم (٢) .

(١) (المقاصد للسعد ج ٢ ص ٣٦) .

(٢) (مذكرات في الفلسفة الإسلامية للدكتور غلاب

وينسب هذا الرأي أيضاً إلى أفلاطون وأفلاطون المصرى من
الفلاسفة الأقدمين^(١) .

وقد ساق « ابن القيم » لهذا الفريق أدلة ثم أبطلها ، فن
هذه الأدلة :

أولاً : أنهم استدلوا بقوله تعالى : ﴿ قل الروح من أمر
ربى ﴾ ، ووجه الدلالة من هذه الآية ، أن الله عز وجل أخبر أن
الروح من أمره ، والمراد من الأمر الطلب الذى هو أحد أنواع
الكلام كالنهي والخطاب ، وقد أضيف إلى الله عز وجل فيكون
من جملة كلامه ، وكلامه قديم ، فتكون الروح قديمة .

وقد رد هذا الدليل بأن المراد من الأمر فى الآية واحد
الأمر ، لا واحد الأوامر ، والمراد به هنا فعله ؛ فيكون المراد
من الآية : ﴿ قل الروح من أمر ربى ﴾ أنها من فعله تعالى الكائن
بلفظ كن فيكون ، فتكون حادثة . ومن هذا الباب قوله تعالى :
﴿ فاأعنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء لما جاء
أمر ربك ﴾ ، أى مأموره الذى أمر به من إهلاكهم^(٢) .

(١) (الفلسفة الاغريقية للدكتور غلاب ج ١ ص ٢٩٤ ، ج ٢
ص ٣١٠ ، والفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٩٠ ، ٣٢٨) .

(٢) (الروح لابن القيم ص ٢٤١) .

وقد سبق « ابن القيم » بهذا الرأي العلامة : فخر الدين الرازي في تفسيره لهذه الآية إذ يقول ؛ إن لفظ الأمر قد ورد بمعنى الفعل ، قال تعالى : ﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ وقال : ﴿ فلما جاء أمرنا ﴾ أي فعلنا . فقوله تعالى : ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾ أي من فعله ، واستدل بذلك على أنها حادثة (١) .

ثانياً . واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ ، وجه الدلالة من هذه الآية على قدم الروح ، أن الله سبحانه أضاف الروح إلى نفسه مع نسبة النفخ إليه أيضاً ، ومن المعلوم أن ذاته قديمة ، فتكون الروح قديمة (٢) .

وقد رد « ابن القيم » هذا الدليل بقوله : إنه ينبغي أن يعلم أن ما يضاف إلى الله سبحانه وتعالى نوحان :

أحدهما : ما لا يمكن أن يقوم بنفسه كالصفات التي له تعالى من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وغيرها ، فهذه صفات له غير مخلوقة .

ثانيهما : إضافة ما يمكن أن يقوم بنفسه من الأعيان ، كالناقة والرسول والروح والعبد في مثل قوله تعالى : ﴿ قال إني عبد الله ﴾

(١) (تفسير الفخر الرازي ج ٥ ص ٤٤٧ الطبعة السابقة) .

(٢) (كتاب الروح لابن القيم ص ٣٤٠) .

وقوله : ﴿ ناقة الله وسقياها ﴾ وقوله : ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾
وقوله : ﴿ فقال لهم رسول الله ﴾ فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه ،
ومصنوع إلى صانعه ، تقتضى تخصيصا وتشريفا له عن المضاف
لغير الله تعالى ، ولا تقتضى قدمه (١) .

ثالثا : لو كانت النفس حادثة لما كانت أبدية ، وكونها ليست
أبدية باطل ، فبطل ما أدى إليه وهي كونها حادثة ، وذلك لأن كل
حادث فاسد ضرورة أنه قابل للعدم ، وإذا كان قابلا للعدم كان غير
أبدى ، وأما دليل بطلان التالى فهو أن الدليل العقلى والنقل قائم
على أبدية النفس ، فيثبت أنها قديمة .

ورد هذا الدليل بأنه إن أريد بالعدم اللاحق ولا بد ،
كان ذلك باطلا ، وإن أريد بالعدم قبول النفس للعدم الأعم من
اللاحق وغير اللاحق ، فهذا لا ينافى دوام وجوده لدوام علته (٢) .
وفى ذلك يقول شارح المواقف ما نصه :

(إن كل حادث فهو فى حد ذاته قابل للعدم ، وليس يلزم منه
طوياته عليه لجواز أن يمتنع عدمه لغيره أبداً) (٣) .

-
- (١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٤٦) .
(٢) (المقاصد ج ٢ ص ٣٦ ، المواقف ج ٧ ص ٢٥١) .
(٣) (شرح المواقف ج ٧ ص ٢٥٢) .

(ب) الفريق الثاني : من يرى أن النفس الإنسانية حادثة ،
وهم جمهور المسلمين من المتكلمين وغيرهم ، إذ لا قديم عندهم إلا الله
وصفاته ، ولذلك قال « ابن القيم » : إن كون الروح حادثة أمر
معلوم من الدين بالضرورة كما قدمنا ذلك .

وقد أشار إلى هذا المذهب صاحب المقاصد إذ يقول :
(إن النفوس الإنسانية سواء جعلناها مجردة أو مادية ، حادثة
عندنا لسكونها أثر القاهر المختار) (١) .

وقد استدلل « ابن القيم » على هذا الرأي بأدلة كثيرة قدمنا
بعضها واختار هذا الرأي ورجحه على الرأي الأول ، وبهذا يظهر
لنا أنه قد اختار رأيه واتخذه من بين المذهبين السابقين .

كما تأثر « ابن القيم » في قوله إن الإجماع انعقد على أنها حادثة
برأى « ابن قتيبة » إذ يقول :

(النسم الأرواح ، وأجمع الناس على أن الله تعالى هو خالق
الحبة وبارئ النسم أي خالق الأرواح) (٢) .

(١) (شرح المقاصد ج ٢ ص ٣٦) .

(٢) (الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٦٩ طبع القدس
سنة ١٣٤٩) .

ثالثاً : النفس أو الروح مخلوقة قبل الجسد أو بعده :

وإذا كان « ابن القيم » قد اختار أن الروح (أى النفس)
حادثه ومخلوقة بعد العدم ، وقد دلل على ذلك بأدلة كثيرة ، فأراه
في هذه النفس الحادثة ؟ هل حدثت قبل الجسد أو بعده ؟ .

يرى « ابن القيم » أن هذه المسألة مما اختلف فيها العلماء
على قولين :

فريق ذهب إلى تأخر خلقها عن البدن ، وذهب آخرون إلى أنها
خلقت قبل البدن ، وأن ممن ذهب إلى تقدم خلقها « محمد بن نصر
الهروزي » ، « وأبو محمد بن حزم » وحكاه ابن حزم إجماعاً .

ثم ذكر « ابن القيم » أدلة كل فريق على مدعاه ، وردوده
على المذهب الآخر ثم اختار أحد الرأيين كما سيظهر ذلك مما يأتي :

١ — استدلل القائلون بتقدم خلق الأرواح على الأجساد بأدلة
كثيرة منها :

أولاً — قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ
ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ،
فَهَذِهِ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ اسْتَنْطِقْ بَنِي آدَمَ بَعْدَ
أَنْ أَخْرَجَهُمْ مِنْ ظُهُورِ آبَائِهِمْ ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِأَنَّهُ إِلَهُ

واحد ، وأنه هو ربهم وخالقهم ، فشهدوا بذلك بقولهم : بلى ! !
ومعلوم قطعاً أن هذا الاستشهاد لم يكن للأبدان لأنها لم تكن
موجودة ، فدل ذلك على أنه للأرواح ، فتكون مخلوقة قبل
الأبدان .

واستدلوا على هذا الفهم للآية ، بما روى في اللوطاً عن « عمر
ابن الخطاب » أنه سئل عن هذه الآية فقال : سمعت رسول الله ﷺ
يسأل عنها فقال : خلق الله آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه
ذريته ، فقال : خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون ،
وخلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، فقال رجل :
يا رسول الله فقيم العمل ؟ فقال رسول الله ﷺ : (إن الله إذا
خلق الرجل للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل
من أعمال أهل الجنة فيدخل به الجنة ، وإذا خلق العبد للنار
استعمله بعمل أهل النار ، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار ،
فيدخله النار) (١) .

ثانياً : واستدل هؤلاء بقوله عليه السلام : (إن الله خلق
أرواح العباد قبل العباد بألفي عام ، فالتعارف منها اختلف وما تناكر
منها اختلف) .

(١) (الروح لابن القيم ص ٢٥٠) .

وهذا الحديث صريح في تقدم خلق الأرواح على الأجساد^(١) .
وقد ناقش « ابن القيم » هذين الدليلين ، فقال عن الدليل الأول : إن معنى الآية أن الله تعالى أخرجهم من بطون أمهاتهم ، وأنشأهم بعد أن كانوا نطفة في أصلاب آبائهم على هذا الترتيب الواقعي المشاهد ، وأشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من العقول ، وأظهر لهم من الآيات والبراهين الدالة على وجوده ، التي تضطرهم إلى العلم بأنه خالقهم ، فكانوا بمنزلة الشاهدين على أنفسهم بصحته كما قال تعالى في غير هذا الموضع : ﴿ شاهدين على أنفسهم بالكفر ﴾ أي هم بمنزلة الشاهدين وإن لم يقولوا نحن كفرة .

وليس المراد أنه أخرج الذرية من آدم بدليل قوله تعالى : ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم ، ولم يقل آدم ، وبنو آدم غير آدم ، وأنه قال من ظهورهم ولم يقل ظهره ، وأنه قال ذرياتهم ولم يقل ذريته ، وأن الله سبحانه أخبر بأن حكمة هذا الإشهاد وإقامة الحجة عليهم ، لثلاث يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، والحجة إنما قامت عليهم بالرسالة : ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾^(٢) .

(١) الروح لابن القيم ص ٣٥٦ ، والمواقف ج ٧ ص ٢٥١ -

(٢) (الروح لابن القيم ص ٢٦٢ ، ٢٦٨) .

وفي الحق أن هذا المعنى لائق بالمقام وأنه وجه حسن ، وقد ذكره الفخر الرازي في تفسيره وقال إنه وجه لا يصح الاعتراض عليه^(١) .

وأما حديث الموطأ فضعيف لأن فيه « نعيم بن ربيعة » وهو غير معروف ، ولئن سلمنا صحته فهو وارد في القدر ، لا في خلق الأرواح قبل الأجساد^(٢) .

ثم ناقش الدليل الثاني بقوله : إن حديث خلق الأرواح قبل لأجساد بألفي عام مع صراحته في ذلك اسناده غير صحيح ، لأن فيهم « عقبة بن السكن » . وقال الدارقطني : إنه متروك . وفيهم « أرقاة بن المنذر » وقال ابن عدي بعض أحاديثه غلط^(٣) .

(١) (الفخر الرازي ج ٤ ص ٣١١) وقد اختار العلامة أبو السعود هذا الوجه في تفسيره فقال : ان هذا تمثيل لخلقه تعالى اياهم في مبدأ الفطرة مستعدين للاستدلال بالدلائل المنصوبة في الآفاق والأنفس المؤدية الى التوحيد والاسلام كما ينطق بذلك قوله عليه السلام ، كل مولود يولد على الفطرة ، وتفسير أبي السعود ج ٢ ص ٢٠٩ طبع محمد عبد اللطيف) ، وقد ذهب الى هذا الرأي الزمخشري في تفسيره أيضاً .

(٢) (كتاب الروح ص ٢٥٨)

(٣) (كتاب الروح ص ٢٧٥)

٢ — واستدل القائلون بتأخر خلق الأرواح على الأجساد بما يأتي :

أولاً : ما ورد من الآيات والأحاديث الدالة على كيفية خلق آدم عليه السلام : فإنها تدل على أن الله عز وجل صورده جسداً سوياً ، ثم بعد تصويره نفخ فيه الروح ، فكان النفخ فيه بعد خلق الجسد ، وقد صار بعد نفخ الروح فيه حياً ناطقاً ، وذلك دليل على أن خلق الروح متأخر عن خلق البدن^(١) .

ويمكن رد هذا الدليل بأن كون نفخ الروح في آدم بعد تصويره وتسويته جسداً صحيحاً كاملاً ، لا يدل على تأخر خلق الروح عن الجسد ، لجواز أن تكون الروح موجودة قبل الجسد . والأحاديث الواردة إنما تبين اتصال الروح بالبدن وتعلقها به فقط^(٢) .

واستدلوا ثانياً — بأنه لو كان للروح وجود قبل البدن ، وهي حية عالمة ناطقة ، لكانت ذاكرة بذلك شاعرة به ، والثاني باطل لقوله تعالى : ﴿ وأخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون ﴾

(١) (كتاب الروح ص ٢٧٥) .

(٢) (المواقف ج ٧ ص ٢٥١) .

شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تفكرون ،
ولأنه من الممتنع أن تكون عالمة ناطقة ، عارفة بربها وهي بين
ملا الأرواح ، ثم تنقل إلى هذا البدن ولا تشعر بحالها الأول
ولو بوجه^(١) .

ويمكن رد هذا الدليل أيضاً : بأن تعلقها بالبدن واشتغالها
بتدبيره هو الذى منعها من شعورها بحالها الأول ، ولكن
« ابن القيم » يجيب عن هذا الرد بقوله : إن الجسم وإن منعها
شعورها بحالتها الأولى على التفصيل ، فلا يمنعها عن شعورها بهذه
الحالة ولو بوجه ما^(٢) .

وقد اختار « ابن القيم » هذا الوجه ورجحه على الوجه الأول .
وبذلك يثبت لنا أنه اتخذ رأيه من الرايين السابقين ، بعد أن
مزدها بنفسه في كتاب الروح ، وذكر أدلة كل منهما ، ورجح
الرأى الثانى ، وأبداه بقوله :

(ولو دل دلائل على أن الأرواح خلقت جملة ، ثم وضعت في
مكان حية عالمة ناطقة ، ثم كل وقت تبرز إلى أبدانها شيئاً فشيئاً ،

(١) (الروح لابن القيم ص ٢٧٨) .

(٢) (الروح لابن القيم ص ٢٧٩) .

لكننا أول من يقول به ، فإله سبحانه على كل شيء قدير ،
ولكن لا نخبر عنه إلا بما أخبر به عن نفسه على لسان نبيه ﷺ ،
ومعلوم أن الرسول ﷺ لم يخبر بذلك ، وإنما أخبر بما في الحديث
الصحيح : أن خلق ابن آدم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ،
ثم يكون علقه مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل
إليه الملك فينفخ فيه الروح ، فالملك وحده يرسل إليه فينفخ فيه ،
فإذا نفخ فيه كان ذلك سبب حدوث الروح فيه ، ولم يقل يرسل
إليه بالروح فيدخلها في بدنه ، وإنما أرسل إليه الملك فأحدث فيه
الروح بنفخه ، فدل ذلك على أن الروح خلقت بعد الجسد (١) .

(١) (الروح لابن القيم ص ٢٨٠) .

وفى رأيي أن الوقف في هذه المسألة أسلم لتعارض الأدلة ،
وعدم وجود مرجح يرجح رأياً على رأي ، لامن العقل ولا من النقل ،
فالنقل قد ورد بما يحتمل الرأيين كما بينا ذلك ، وأما العقل فلا
مجال له في ذلك لأنه مما يعلم بالشرع ، ولذلك نرى صاحب
المواقف بعد أن بين المذهبين في هذه المسألة قال : وغاية هذه
الأدلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب ، أما الآية فلجواز أن
يريد بقوله : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » جعل النفس متعلقة به ، وإنما
يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها ، وأما الحديث فلأنه
خبر واحد فتعارضه الآية ، وهى مقطوعة المتن مظنونة الدلالة ،
والحديث بالعكس ، فلكل رجحان من وجه فيتقويمان .

(المواقف ج ٧ ص ٢٥١) .

رابعاً : النفس الإنسانية واحدة أم ثلاث :

يرى « ابن القيم » أن الناس اختلفوا في ذلك عن قولين :

(أ) ذهب كثير من العلماء إلى أن نفوس الأناسى ثلاث —
نفس مطمئنة ، ونفس أماراة ، ونفس لوامة ، وأن من الناس
من يتغلب عليه بعض هذه النفوس ، ومنهم من يتغلب عليه
البعض الآخر .

ويستدلون على ذلك بالنقل ، فالله يقول : (يَأْتِيهَا النَّفْسُ
الْمُطْمَئِنَّةُ ارجعى إلى ربك راضية مرضية) ، فالله سبحانه وتعالى قد
وصف هذه النفس بالمطمئنة ، فيثبت وجود نفس مسماة بهذا الإسم
وقال تعالى : (لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس
اللوامة) فالله تعالى وصف النفس في هذه الآية بأنها لوامة ، أى تلوم
صاحبها على ما يفعل من منكرات أو معاصى ، فيثبت وجود نفس
تسمى بهذا الإسم .

ويقول تعالى : (إن النفس لأماراة بالسوء إلا ما رحم ربى)
فقد وصف الله النفس هنا بأنها أماراة بالسوء ، فيثبت بذلك وجود
نفس بهذا الإسم .

وبذلك يثبت أن هناك نفسا مطمئنة ، ونفسا لوامة ، ونفسا

أماراة بالسوء فيكون بذلك نفوس الأناس ثلاثاً^(١) .

(ب) وذهب فريق من العلماء إلى أن للإنسان نفساً واحدة ، وهذه النفس لها صفات خاصة ، فتسمى باعتبار كل صفة باسم خاص بها . فتسمى مطمئنة ، ولوامة ، وأماراة باعتبار وصف قام بها زائد عليها .

فالنفس المطمئنة : هي التي اطمأنت إلى ربها بعبوديته ومحبتة والإجابة إليه والتوكل عليه^(٢) .

والنفس اللوامة : هي التي تلوم نفسها على التقصير في أمر الله أعم من أن يكون ذلك في الدنيا ، وهي نفس المؤمن ، أم في الآخرة وهي أعم من المؤمن والكافر^(٣) .

وأما النفس الأمارة : فهي التي تأمر بكل سوء ، وهذا الأمر بالسوء من طبيعتها إلا النفس التي وفقها الله تعالى ، وأطاعها ، وثبتها على فعل الخير فما تخلص أحد من نفسه الخبيثة إلا بتوفيق الله تعالى قال جل شأنه : (إن النفس لأماراة بالسوء إلا ما رحم ربي) وقال أيضاً : (ولو لا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من أحد أبداً) .

(١) (كتاب الروح ص ٣٤٧) .

(٢) (كتاب الروح ص ٣٤٧) .

(٣) (كتاب الروح ص ٣٥٧) .

وقد اختار « ابن القيم » هذا الرأي وأيده ، ورأى أن النفس واحدة ، ولسكنها تسمى بهذه الأسماء الثلاثة ، باعتبار الصفة التي انصفت بها ، والتي قد غلبت عليها في سلوكها .

والله سبحانه قد امتحن عباده بالنفس الأماره ، واللوامة ؛ كما أكرمهم بالنفس المطمئنة ، وهي غايه كمالها وصلاحها ، وليس معنى ذلك أنها نفوس مختلفة ، بل هي نفس واحدة لها قوى خاصة ؛ أو صفات متعددة .

وفي ذلك يقول في مدارج السالكين مانعه :

(فهي — أى الروح — فى الحقيقة شيء واحد ، له صفات متعددة بحسب متعلقاته ، فإنه يسمى نفسا مطمئنة ، ونفسا لوامة ، ونفسا أماره ، وليس هو ثلاثة نفوس بالذات والحقيقة ، ولكن هي نفس واحدة لها صفات متعددة) (١) .

وما أشبه ذلك بقول الغزالي فى كتابه : (معارج القدس) حيث يقول :

(إن النفس هى الجوهر الذى هو محل المعقولات ، وهو من عالم الملكوت ، نعم تختلف أسماءها باختلاف أحوالها العارضة لها ،

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٥٦) .

فتسمى مطمئنة : إذا اتجهت إلى الصواب ، ونزلت عليها السكينة الإلهية ، وتسمى لوامة : إذا استولى عليها بعض القوى الحيوانية التي تنزل الشخص إلى درجة البهائم ، وتسمى أمارة بالسوء : إذا انسلاخ عن مرتبة الإنسان العاقل واتضع إلى حضيض البهائم حتى لا يفرق بينهما إلا بالصورة (١).

ومن هنا نعلم أن « ابن القيم » قد ذكر الرأيين ، واستدل على كل منهما وأنه اختار الرأي القائل بأن نفس الإنسان واحدة . وبذلك نرى أنه انتخب رأيه واختاره من بين هذين الرأيين ، ولم ينتكر فيه شيئاً ، وكل ما عمله أنه قد قوى هذا الرأي بالأدلة ، والحجج القوية .

خامساً — النفس والروح شيء واحد أم لا :

بيننا فيما تقدم أن « ابن القيم » يرى أن النفس غير الجسم ، وأنهما جوهران مختلفان متمايزان ، وأنه يرى أن النفس حادثة ، وأن حدوثها بعد تكوين البدن ، وأن نفس الإنسان واحدة ، لها صفات متعددة ، فما رأى « ابن القيم » بعد ذلك في النفس والروح ؟ هل هما شيء واحد أو هما شيئان مختلفان ؟ .

(١) (معارج القدس للغزالي ص ١٢ طبع الكردي) .

يرى « ابن القيم » أن النفس والروح شيء واحد، وأن الروح التي تتصل بالبدن وتتعلق به تعلق التدبير والتصرف ، والتي بوجودها فيه يكون الجسم حياً ، وبانزعاعها منه يصير الجسم ميتاً ، هي والنفس شيء واحد في نظره ، فالنفس التي بها الحس والحركة والتعقل هي الروح ، لا فرق بينهما ، ويستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ﴾ ، إذ يدخل في هذه الأنفس جميع أنفس العباد حتى الأنبياء . فالحمد سبحانه وتعالى سمي جميع أنفس العباد نفساً ، والرسول ﷺ سماها جميعاً روحاً سواء كانت مؤمنة أو كافرة ، برة أو فاجرة ، حيث قال عليه السلام : (إن الروح إذا قبض تبعه البصر) وحيث قال أيضاً : (إن الله قبض أرواحنا حيث شاء ، وردها حيث شاء) .

فالرسول ﷺ سماها جميعها روحاً ، والله سبحانه وتعالى سماها جميعها نفساً ، فدل ذلك على أن النفس والروح شيء واحد^(١) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الروح التي هي النفس غير الروح التي يؤيد الله بها أوليائه في مثل قوله تعالى : ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ﴾ .

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٥٧) .

كما يرى أن ما يسمى ويطلق عليه الروح الباصر ، والروح السامع ، والروح الشام^(١) ، شيء آخر غير الروح الإنسانية ، إذ يرى أن هذه الأرواح أسماء لقوى مودعة في الجسم ، تموت بموت الأبدان ؛ وتحيا بحياته ، وليست هي الروح الإنسانية التي بها الحس والحركة والتعقل .

وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) :

(والروح هي الحاملة للبدن ولهذه القوى — السمع والبصر والقلب — كلها فلاقوام للبدن ، ولا لقواه إلا بها ، ولها باعتبار إضافتها إلى كل محل حكم وامم يخصها ، فإن أضيفت إلى محل البصر سميت بصرا وكان لها حكم يخصها ، وإذا أضيفت إلى محل السمع سميت سمعا وكان لها حكم يخصها فالقوة الباصرة والعاقلة والسامعة والناطقة روح باصرة وسامعة وعاقلة وناطقة في الحقيقة هذا العاقل المدرك العارف المحرك للبدن الذي هو محل الخطاب والأمر والنهي هو شيء واحد له صفات متعددة بحسب متعلقاته)^(٢) .

* * *

(١) يريد بذلك القوى الظاهرة من السمع والبصر والشم ، فهي في حالة ابصارها وسمعها وشمها ، قوة تبصر وتسمع وتحس أو روح كذلك .

(٢) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٥٦) .

وإذا ما أردنا أن نبين مدى انتخاب « ابن القيم » في هذه المسألة ، يجب علينا أن نذكر الآراء الواردة في المسألة ، ثم نقارنها برأى ابن القيم فيها .

وهذه المسألة فيها رأيان :

(أ) قول بأنهما شيء واحد .

(ب) وقول بأنهما شيئان مختلفان .

القول الأول : ذهب جمهور العلماء من المتكلمين وغيرهم إلى أن النفس والروح شيء واحد ، بمعنى أنها الشيء الذي به الحس والحركة والتعقل ، وإن كانت النفس بالمعنى العام تطلق على أشياء كثيرة غير الروح ، فثلا قد تطلق على الذات كما في قوله تعالى ﴿ فسلموا على أنفسكم ﴾ ، وقد تطلق على الدم كما في الحديث : (ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء إذا مات فيه) ، كما تطلق الروح على القرآن ، كما في قوله تعالى : ﴿ وكذلك أو حيناً إليك روحاً من أمرنا ﴾ ، وتطلق على الرسول جبرائيل عليه السلام كما في قوله تعالى : ﴿ يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده ﴾ (١) .

(١) كتاب الروح ص ٣٤٥ ، والاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص (٣١) .

وَمِنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ النَّفْسَ وَالرُّوحَ شَيْءٌ وَاحِدٌ «النَّظَامُ» ،
و «الغزالي» و «ابن حزم» وغيرهم .

فالنَّظَامُ يَقُولُ : إِنَّ الرُّوحَ جِسْمٌ وَإِنِّهَا وَالنَّفْسُ شَيْءٌ وَاحِدٌ^(١) .

وَأَمَّا الغزالي : فَقَدْ عَقَدَ فَصْلاً فِي كِتَابِهِ : «مَعَارِجُ الْقُدُسِ
فِي مَدَارِجِ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ» ، يَبِينُ فِيهِ أَنَّ النَّفْسَ وَالرُّوحَ وَالْقَلْبَ
وَالْعَقْلَ أَسْمَاءٌ مُتَرَادِفَةٌ عَلَى النَّفْسِ ، بِمَعْنَى الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ
الْمَعْقُولَاتِ وَالَّذِي بِهِ يَدْرِكُ الْإِنْسَانُ السَّكَالَاتِ^(٢) .

وَأَمَّا ابْنُ حَزْمٍ : فَقَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ الْفَصْلُ : (إِنَّمَا قَدْ ذَكَرْنَا
فِي بَابِ عَذَابِ الْقَبْرِ أَنَّ الرُّوحَ وَالنَّفْسَ شَيْءٌ وَاحِدٌ ، وَمَعْنَى قَوْلِهِ
تَعَالَى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ إِنَّمَا هُوَ
لِأَنَّ الْجَسَدَ مَخْلُوقٌ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عِلْقَةٍ . . . وَلَيْسَ
الرُّوحُ كَذَلِكَ ، وَإِنَّمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَمْرًا لَهُ بِالْكَوْنِ كُنْ فَكَانَ ،
فَصَحَّ أَنَّ النَّفْسَ وَالرُّوحَ وَالنَّسَمَةَ أَسْمَاءٌ مُتَرَادِفَةٌ لِمَعْنَى وَاحِدَةٍ^(٣)) .

وَمِنْ هَذِهِ النُّصُوصِ نَعْلَمُ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْعُلَمَاءِ يَذْهَبُونَ إِلَى أَنَّ

(١) (مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ لِلْأَشْعَرِيِّ ج ٢ ص ٣٢٣) .

(٢) (مَعَارِجُ الْقُدُسِ لِلْغَزَالِيِّ ص ١٢ - ١٦) .

(٣) (الْفَصْلُ فِي الْمَلَلِ وَالنَّحْلِ ج ٥ ص ٩٢) .

النفس والروح شيء واحد وليس شيئين مختلفين^(١).

القول الثاني : قول من يرى أن النفس والروح أمران مختلفان ،
وهم جماعة من أهل الحديث والتصوف ، قالوا إن للإنسان نفسا
وروحا ، فإذا نام خرجت نفسه التي يعقل بها الأشياء ، ولكنها
لا تفارق الجسد مفارقة كلية ، بل تخرج منه كجبل ممتد له شعاع
يرى بها الرؤيا ، أما الروح فتبقى في الجسد حالة فيه ، وبها يتقلب
الجسد ويتنفس ، فإذا تحرك رجعت إليه النفس كطرفة عين .

وإذا كانت النفس مغايرة للروح ، فما هي النفس ؟ وما هي
الروح عندهم إذن ؟ وهنا نجدهم قد اختلفوا في الفرق بينهما على
أقوال كثيرة ، قال أبو عبد الله بن مندة : وقد اختلفوا في معرفة

(١) ومن ذهب إلى أن النفس والروح شيء واحد القرطبي
في تفسيره حيث قال : ان الأظهر أن النفس والروح شيء واحد ،
وهو الذي تدل عليه الآثار الصحاح والتي منها : ان الروح اذا
قبض تبعه البصر ، رواه مسلم .

وقد رد علي ابن عباس في قوله : « في ابن آدم نفس وروح
بينهما مثل شعاع الشمس » ، فالنفس التي بها العقل والتمييز
والروح التي بها النفس والتحريك فاذا نام العبد قبض الله نفسه
ولم يقبض روحه ، قال القرطبي وفيه بعد ، اذ المفهوم من الآية أن
النفس المقبوضة في الحالين شيء واحد .

(الجامع لأحكام القرآن ج ٥ ص ٢٦١) .

النفس والروح، فقال بعضهم: النفس طينة نارية، والروح نورانية روحانية، وقال بعضهم الروح لاهوتية والنفس ناسوتية (١).

ومن ذهب إلى هذا الرأي بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا . الْآيَةُ بِحَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الَّذِي يَقْبِضُ عِنْدَ النَّوْمِ هِيَ النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ ، وَأَمَّا الرُّوحُ فَتَبْقَى فِي الْجَسَدِ يَحْسُ بِهِ وَيَتَنَفَّسُ (٢) .

ومن ذهب إلى هذا الرأي أيضاً «مقاتل بن سليمان» حيث قال: «إن للإنسان نفساً وروحاً، فإذا نام خرجت نفسه وبقيت روحه (٣) .

ومن ذهب إلى هذا الرأي «أبو الهذيل العلاف» حيث ذهب إلى أن النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض، وقال إن الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة (٤) .

(١) (الروح لابن القيم ص ٣٤٦ وشرح الطحاوية ص ٣٢٨) .

(٢) (تفسير الألوسي ج ٢٤ ص ٧ والقرطبي في تفسيره

ج ١٥ ص ٢٦١) .

(٣) (الروح لابن القيم ص ٣٤٦) .

(٤) (مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٣٧) .

وبالمقارنة بين رأى «ابن القيم» ، وهذين الرأيين نجد أن رأى «ابن القيم» هو رأى الجمهور فى أن النفس والروح شئ واحد ، وأنها هى الشئ الذى به الحس والحركة والتعقل ، وأن البصر والشم والسمع والنطق كلها قوى فى الجسم لا قوام لها إلا بالروح ، فإذا وجد الروح وجدت ، وإذا انعدم الروح انعدمت .

ومن هنا نرى أن رأى «ابن القيم» فى هذه المسألة انتخبانى أيضاً لأنه فى كتاب الروح يشير إلى الرأيين ويؤيد رأى الأول .

سادساً — المعاد :

بينما فيما تقدم أن «ابن القيم» يرى أن الروح مادية وأنها جسم لطيف ، يسرى فى البدن سريان الماء فى العود ، وأنها حادثة ، وأن النفس والروح شئ واحد ، وأنها مغايرة للبدن الذى تديره ، والآن ما رأى ابن القيم فى المعاد ؟ .

يرى «ابن القيم» أن الروح باقية بعد فناء الجسم وتفرقه ، لأن الأرواح إنما خلقت للبقاء لا للفناء ، ويرى أن هذا القول هو الذى اتفقت عليه الرسل وأتباعهم ، وأنه هو القول الصواب ، ولم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة أنكرت كون الروح قائمة بنفسها ، لأنها عرض من أعراض الجسم فتفنى بفنائها ، فإذا كان يوم المعاد

ردت كل روح إلى جسمها الذي كانت فيه في الدنيا فتنعم معه أو تعذب .

وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) :

(وأما الحق الذي اتفقت عليه الرسل واتباعهم ، فهو أن هذه الأرواح باقية بعد مفارقة أبدانها لا تفنى ولا تعدم ، وأنها معذبة أو منعمة في البرزخ فإذا كان يوم المعاد ردت إلى أبدانها فتنعم معها أو تعذب ولا تعدم ولا تفنى (١) .

ويرى « ابن القيم » أن المعاد ممكن وواقع ، وأن الله سبحانه وتعالى سيميد الأجسام كما كانت عليه في الدنيا ، ثم تعمل كل روح بجسمها ، وهذه الإعادة عنده عن تفريق لا عن عدم (٢) ، ويعتقد

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٦٢) .

(٢) اختلف العلماء في الإعادة : هل هي عن تفريق أو عن عدم ؟ فقال قوم وهم أكثر المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ان الإعادة عن عدم ، وان الله سبحانه يعدم الذوات والأجزاء كلها ثم يعيدها بعد ذلك .

وقال بعض مشايخ المعتزلة : ان الإعادة عن تفريق ، وان الله تعالى لا يعدم الأشياء بالكلية ، وانما يفرق أجزاء السموات والأرض ويخرجها عن الصفة التي كانت عليها أولا ، ثم يؤلف بينها مرة أخرى .

واحتمج القائلون بأن الإعادة عن عدم بقوله تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه » وهو لفظ عام يتناول الجميع . والهلاك عبارة عن (١٩) ابن القيم

أن القرآن والسنة يشهدان بذلك ، فإنهما دلا على تغيير العالم وتحويله وتبديله لا جعله عدماً محضاً وإعداداً بالكلية ، فدلا على تبديل الأرض غير الأرض والسموات ، وعلى تشقق السماء ، وانفطارها ، وتسكوير الشمس ، وانتثار السكواكب ، ونزول المطر على أجزاء بنى آدم المختلطة بالتراب ، فينبثون كما ينبت النبات ثم ترد الأرواح بعينها إلى تلك الأجساد التي أحيلت ثم أنفثت نشأة أخرى (١) .

العدم والفناء ، بدليل قوله تعالى : « ان امرؤ هلك ليس له ولد » ، واحتجوا أيضاً بقوله تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده » ، فقد بين الله سبحانه أن الاعادة تكون على وفق الابتداء ، ولما كان الابتداء عن عدم فتكون الاعادة كذلك ، ولا يسمى الایجاد ثانيا اعادة الا اذا تقدمه عدم محض .

واحتج القائلون بأن الاعادة عن تفريق بقولهم : اعادة المعدم بعينه ممتنعة ، واستدلوا على أن الاعادة عن تفريق بقوله تعالى : « واذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ؟ قال او لم تؤمن قال بلى ! ولكن ليطمئن قلبي . قال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيًا واعلم أن الله عزيز حكيم » .

(الأربعين في أصول الدين ص ٢٨٤ ، والمقاصد ج ٢ ص ١٦١ ، والمواقف ج ٨ ص ٢٨٩) .

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٦٤ ، والفوائد له أيضا ص ٥ طبع منير) .

والقرآن يدل على أن الله سبحانه يعيد الجسم كما هو فقال تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ ، ويقول جل شأنه : ﴿وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾.

ويرى أن هؤلاء القوم الذين أسكروا إمادة الأجسام بأعيانها بعد أن مزقهم البلى ، وصاروا عظاماً ورفاتاً ، قد حكى الله شبهتهم فى القرآن ، ثم ردها عليهم أبلغ رد وآكده ، فقال : (بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب أنذمتنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد ، هؤلاء قد استبعدوا إمادتهم ورجوعهم أحياء مرة أخرى ، بعد أن صاروا تراباً وعظاماً ، وتمجبوا من ذلك ، وقالوا إن هذا لشيء عجيب ، فرد عليهم الله سبحانه القوى المتين بقوله : ﴿قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ﴾ ، فبين الله سبحانه وتعالى أنه عالم بأجزائهم وما تنقص الأرض منهم وقادر على جمع أجزائهم وإمادتهم .

ويقول « ابن القيم » إن هذا من الأدلة على أن الإعادة عن تفريق ، وإلا لو لم يعد الله الاجسام بذاتها ، وكما كانت عليه أولاً ، وخلق أجساماً أخرى ليضع فيها الارواح لم يكن ذلك بعثاً ولا رجماً بل يكون ابتداء ، ولم يكن لقوله تعالى : ﴿قد علمنا ما تنقص

الارض منهم ﴿ كبير معنى ، فالله سبحانه عالم بما تنقصه الارض من لحومهم ودمائهم وعظامهم ، وأنه كما هو عالم بذلك قادر على تحصيلها وجمعها بعد تفرقها ، وتأليفها خلقاً جديداً (١) .

وكيف يمنع العقل الإعادة ، والحال أنه يشاهد أنواع المخلوقات كل يوم تتجدد خلقاً من عدم ؟ فالذى يخلق كل يوم خلقاً جديداً ، قادر على إعادتهم يوم القيامة ، بل هو أهون عليه بعد أن بينا أن الإعادة عن تفريق الله المثل الأعلى ، وكون الله تعالى مالكا لكل شيء يستلزم ثوابه وعقابه وبعث الاجسام فى يوم نحزى فيه كل نفس بما عملت ، محسنة أو مسيئة ، فن أنكر ذلك فقد أنكر حقيقة ملكه ، ولم يثبت له الملك الحق ، ولذلك كان من ينكر المعاد كافراً وإن زعم أنه يقر بالصانع (٢) .

ويستدل « ابن القيم » على أن المعاد واقع بالشرع والعقل :
أولاً : يستدل بالشرع بقوله تعالى : ﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شيء قدير ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ ثم إنكم بعد ذلك لميتون ﴾ ؛ ثم إنكم يوم القيامة تبعثون ﴿ إلى غير ذلك من الآيات ، فالآية الأولى تنص على أن الله سبحانه يحيى الموتى ،

(١) (الفوائد لابن القيم ص ٥ طبع منير)

(٢) (التبيان فى أقسام القرآن ص ١٦٢)

وأن إحياء الموتى من القبور يمكن لمعوم قدرته تعالى وشيولها لكل شيء ؛ فهى دليل على إمكان المعاد والبعث ، والآية الثانية تدل على أن البعث واقع لا محالة ، فالله سبحانه وتعالى بعد أن بين كيفية خلق الإنسان من النطفة فالعلقة فالمضغة ، وتخليقه فى بطن أمه ، ذكر لهم أنهم بعد هذا التكوين وخروجهم إلى الدنيا سيموتون ويصيرون إلى العدم، ثم يبعثون بعد ذلك للجزاء ، وهذا خطاب عام لأفراد الإنسان جميعاً، فدل ذلك على أن المعاد واقع لا محالة.

ثانياً : يستدل « ابن القيم » على وقوع المعاد بقوله تعالى : ﴿ أَحْسِبْ مَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ عَلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ ، فتعالى الله الملك الحق ﴾ ، ويرى أن هذه الآية تدل على وقوع المعاد بالشرع والعقل ، فهى تدل بظاهرها على أن المعاد واقع ، لأنه سبحانه ينسكركم على هؤلاء القوم أن يظنوا أن الله تعالى خلقهم عبثاً ، فلا يأمرهم ولا ينههم ، ولا يعيدهم ثانية إليه تعالى حتى يحاسبهم على ما قدمت أيديهم . وهذا هو الدليل الشرعى فى الآية .

وأما الدليل العقلى الذى فيها فهو أن الله سبحانه وتعالى نزه نفسه وبأعد بينها وبين هذا الحسبان والظن الذى يظنونه ، وبين لهم أنه متعال عنه لا يلبق به لقبه عقلا ، ولما فاته حكمته وألوهيته ، فهذا عمل قبيح عقلا تنزه عنه النفوس الكريمة ، فكيف برب

العالمين وأكرم الأكرمين (١).

ثالثاً : يستدل « ابن القيم » بقوله تعالى : ﴿ أَيْحَسِبِ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى ، أَلَمْ يَكْ نَظْفِقْهُ مِنْ مَنًى يَمْنَى ، ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً مُخْلَقٌ فَنَسُوسٌ ، فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى ، أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى ﴾ . ويرى أن هذه الآية كما تدل بلفظها وظاهرها على وقوع المعاد ، فهي تدل عقلاً عليه كذلك ، فإن الله سبحانه وتعالى أنكر على من حسب أن يترك سدى فلا يؤمر ولا ينهى ، ولا يثاب ولا يعاقب ، وأنه تعالى لم ينف ذلك بطريق الخبر المجرد ، بل نفاه نفي مالا يليق نسبته إليه ، ونفي منكر على من حكم به وظن هذا الظن الباطل ، ثم استدل سبحانه على فساد هذا الظن ، وبين أن خلقه للإنسان وتكوينه له في هذه الأطوار وتنقله من طور إلى طور ، حتى بلغ نهايته وكاله ورشده ، يأبى عليه أن يترك سدى ، فلا يأمره ولا ينهيه ، ولا يثيبه ولا يعاقبه ؛ فإنه سبحانه منزّه عن العيب والنقص ولو كان نفي تركه سدى إنما يعلم بالسمع فقط لم يقل بعد ذلك : (أَلَمْ يَكْ نَظْفِقْهُ مِنْ مَنًى يَمْنَى) ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً مُخْلَقٌ فَنَسُوسٌ ، فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى ، أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى (٢) .

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٣٣ ، والتبيان في أقسام القرآن ص ١٦١) .

(٢) (التبيان في أقسام القرآن ص ١٦٢) .

وبعد ماتقدم من رأى « ابن القيم » فى المعاد وأدلته عليه، نريد أن نبين مدى موافقته للآراء السابقة عليه أو مخالفته لها حتى نعطيه حقه ونرد المسألة إلى أصولها .

والآراء الواردة فى المعاد لا تزيد على خمسة أقوال ، وقد بينها السيد الجرجاني فى شرح المواقف فقال ما نصه :

واعلم أن الأقوال الممكنة فى مسألة المعاد لا تزيد على خمسة :

الأول : ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

والثاني : ثبوت المعاد الروحاني فقط . وهو قول الفلاسفة الإلهيين .

والثالث : ثبوتهما معاً وهو قول كثير من المحققين ، كالخليسي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ، ومعمّر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخري الإمامية ، وكثير من الصوفية ، فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهى المكلف ، والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجرى منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به ، ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا .

والرابع : عدم ثبوتها معاً وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

والخامس : التوقف في هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال : (لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عن الموت فيستحيل إعادتها ، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المهاد حينئذ) (١) .

وقد ذكر السعد في كتابه : المقاصد ، والرازي في كتابه : الأربعين في أصول الدين نفس هذه الأقوال الخمسة ، فيقول الرازي في الأربعين ما نصه :

(إن الأقوال الممكنة في مسألة المهاد لا تزيد على خمسة : وذلك لأن الحق إما أن يكون المهاد هو المهاد الجسماني فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين ، أو المهاد الروحاني فقط ، وهو قول أكثر المحققين ، أو الحق هو بطلانها معاً ، وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ، أو الحق التوقف في كل هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال لم يظهر لي أن النفس شيء غير المزاج . فبتقدير أن تكون النفس هي المزاج ، فعند الموت تصير النفس

(١) (شرح المواقف ج ٨ ص ١٩٧) .

ذاتية معدومة ، والمعدوم لا يمكن إعادته ، أما بتقدير أن تكون النفس جوهرًا باقياً بعد فساد المزاج كان المعاد ممكناً ، ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هي المزاج بعينه أو شيء غيره لا جرم توقف فيه (١) .

هكذا يعرض الرازي والسيد الشريف الأقوال التي أمكن قولها في المعاد ، ونحن إذا استبعدنا القولين الآخرين ، لأنهما ليسا من أقوال أهل الإسلام ونحن نبحت من آراء ابن القيم وصلتها بأقوال المسلمين السابقين عليه .

إذا استبعدنا هذين القولين بقي عندنا ثلاثة أقوال :

١ — قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة (المجردة) ، وهؤلاء يقولون إن المعاد جسماني فقط .

٢ — قول الفلاسفة الإلهيين ، وهؤلاء يقولون إن المعاد روحاني فقط .

٣ — قول المحققين من المتكلمين : كالغزالي ، والحلي من الأشاعرة ، ومعمر من المعتزلة ، وبعض الصوفية والإمامية ، وهؤلاء يقولون إن المعاد جسماني وروحاني ، وأن الروح باقية بعد فناء الجسد ، ثم تتصل به بعد الإعادة .

(١) (الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٨٧ طبع الهند) .

وبالمقارنة بين هذه الأقوال ، وقول « ابن القيم » في المعاد نجد أن « ابن القيم » قد أخذ بقول جمهور المتكلمين القائلين بأن المعاد جسماني فقط وذلك لأنه ينفي النفس المجردة ، ويرى أن النفس جسم شفاف .

وبذلك يثبت لنا أنه انتخب رأيه من بين هذه الآراء السابقة عليه ، وأنه لم يأت بمجديد في هذه المسألة ، وإنما هو مسبوق بكل ما ذكره فيها .

الفصل السابع

أبدية الجنة والنار

١ - يرى «ابن القيم» أن الجنة والنار مخلوقتان، وأنهما موجودتان الآن وأن الجنة دار أعدت للمتقين المطيعين ، وأعدت النار للكافرين ولعصاة المؤمنين^(١) .

ويرى أن الجنة أبدية لا تنفى ، ودائمة لا تزول ؛ وأن أهلها لا يظعنون عنها أبداً ، ولذلك سميت دار الخلد^(٢) ، كما تسمى دار النعيم .

وبستدل «ابن القيم» على أن الجنة أبدية بأدلة كثيرة منها :
أولاً : قوله تعالى (إن هذا لرزقنا ماله من نفاد) ، وقوله تعالى : ﴿ مثل الجنة التي أوعده المتقون تجري من تحتها الأنهار أكلها دائم وظلها ﴾^(٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وأما الذين سعدوا ففي الجنة

(١) (اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٥٢) .
(٢) وقد سميت النار أيضاً دار الخلد في قوله تعالى « ذلك جزاء أعداء الله النار لهم فيها دار الخلد » سورة فصلت آية ٢٨ .
(٣) (حادى الأرواح ص ٥٠ . وشفاء العليل ص ٢٥٨ طبع الخانجي) .

خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير
مجذوذ ﴿ أى مقطوع ﴾ (١) . فهذه الآيات تدل فى نظر « ابن القيم »
على أن نعيم الجنة ، وما فيها من المساكولات دائم لا يزول ، ومستمر
لا ينقطع ، فدل ذلك على أنها باقية لاتنفى وأبدية لاتزول .

ثانيا : إن الله سبحانه وتعالى قد أكد خلود أهل الجنة بالتأيد
فى عدة مواضع من القرآن ، وأخير أنهم لا يذوقون فيها الموت
إلا الموتة الأولى التى وقعت لهم فى الدنيا ، وأن الرسول ﷺ قد بين
أن أهل الجنة لا يموتون فيها أبداً ، فقال عليه السلام : (من يدخل
الجنة ينعم ولا يئس ولا يمل ولا يموت) ، وقال أيضاً : (ينادى
مناد يوم القيامة يا أهل الجنة إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبداً ، وأن
تشبوا فلا تنموا أبداً ، وأن تحيوا فلا تموتوا أبداً) ، وأيضاً ما ثبت
فى الصحيحين من حديث أبى سعيد الخدرى أن النبى ﷺ قال :
(يجاء بالموت فى صورة كبش أملح ، فيوقف بين الجنة والنار
ثم يقال : يا أهل الجنة فيطلعون مشفقين ، ويقال يا أهل النار
فيطلعون فرحين ، فيقال هل تعرفون هذا ؟ . فيقولون نعم هذا
الموت ، فيذبح بين الجنة والنار ، ثم يقال يا أهل الجنة خلود
فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت) (٢) .

(١) (حادى الأرواح ص ٢٤٨ . طبع مطبعة الأنوار) .

(٢) (حادى الأرواح ص ٢٥٠) .

بهذه الآيات والأحاديث يستدل « ابن القيم » على أن الجنة
أبدية لا تقنى ودائمة لا تزول ، ووجه الدلالة منها على ذلك ظاهر
لاخفاء فيه .

وأما النار فظاهر كلامه في كتابيه (حادى الأرواح إلى بلاد
الآفراح ، وشفاء العليل) أنها ستقنى ، وأن أهلها ليسوا مؤبدين
فيها ، بل إن الله سبحانه وتعالى سيفنيها بنفسه بعد أحقاب من
الزمان ، فإنه قد جعل لها أجلا تنتهى إليه ، فإذا ما وصلت إلى هذا
الأجل ، وبلغت إلى نهاية هذا المدى فنيت وزال عذابها ،
وقد عقد « ابن القيم » فصلا في كتابه : حادى الأرواح بين فيه
الفرق بين دوام الجنة ودوام النار عقلا وشرعا ، ووضح أن كون
الجنة أبدية لا يستلزم كون النار أبدية كذلك ، ويذكر في هذا
الفصل خمسة وعشرين فرقا (١) .

وقد فهم الناس من ذلك أنه يقول بفناء النار ، لعدم رده على
هذه الأوجه ومناقشته لها ، وسأين فيما بعد أنه لم يقل بذلك .

وسأسير أولا على هذا الرأى الظاهر من عبارات ابن القيم
فأقول : إنه قد ذكر هذه الفروق بين أبدية الجنة والنار في كتب

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٣ وما بعدها) .

متعددة ، فذكرها في كتابيه (حادى الأرواح ، وشفاء العليل ^(١))
وماهى موجودة أيضاً فى مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية
والمعطة ^(٢) .

ومن هذه الفروق التى ذكرها ووضح فيها الفرق بين أبدية
الجنة والنار قوله :

١ — إن الله سبحانه وتعالى أخبر فى القرآن الكريم ببقاء
أهل الجنة ودوامهم ، وأنه لا نفاد ولا انقطاع لنعيمهم ، وأنه غير
مجدوذ (أى مقطوع) وأما النار فلم يخبر عنها بأكثر من خلود
أهلها فيها ، وعدم خروجهم منها ، وأن عذابها لازم لهم ، ومقيم
لا يفتر عنهم .

ثم قال : والفرق بين الخبرين ظاهر ، فإن الله سبحانه أخبر
عن أهل الجنة أنهم دائمون فيها ، وأن عطاءهم غير منقطع ، وأما
فى أهل النار فبين أنهم مقيمون فيها ، وأنهم لا يخرجون منها ،
وذلك إنما يكون إذا كانت موجودة وكائنة ، فإذا زال عنهم هذا
الوصف ، فلا تدل تلك الآيات على بقاءها ودوامها ^(٣) .

(١) (شفاء العليل ص ٢٦٢ وما بعدها) .

(٢) (راجع مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٣٥٥
وما بعدها) .

(٣) (حادى الأرواح ص ٢٦٣) ويمكن رد هذا الدليل :

٢ — وقد فرق بين أبدية الجنة والنار ثانياً بقوله تعالى :
(فأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق ، خالدين فيها
مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد ،
وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها مادامت السموات والأرض
إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ) .

حيث رأى « ابن القيم » أن الله سبحانه قد أخبر في هذه

بأن الله سبحانه وتعالى كما أخبر بأبدية الجنة فقد أخبر أيضاً بأبدية
النار وعدم فنائها فقال تعالى : « ان الذين كفروا وظلموا لم يكن
الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا ، الا طريق جهنم خالدين فيها أبدا
وكان ذلك على الله يسيرا » . وقال تعالى : « ان الله لعن الكافرين
وأعد لهم سعيرا ، خالدين فيها أبدا لا يجدون وليا ولا نصيرا » .
وقال تعالى « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها أبدا » فهذه الآيات تدل على أبدية النار وعدم فنائها .

« وابن القيم » وان ناقش الآية الأخيرة بأنها تشمل عصاة
المؤمنين بصريح لفظها (شفاء العليل ص ٢٥٧) . والعصاة غير
مؤبدين في النار فكذلك الكفار . فنقول رداً عليه ان صدر الآية
يمنع هذا الفهم ، فان الآية واردة في دعوة الرسول عليه السلام
الناس للإيمان والتوحيد حيث قال تعالى : « قل انما أدعوا ربى
ولا أشرك به أحدا ، قل انى لا أملك لكم ضرا ولا رشدا ، قل انى
لن يجيرنى من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحدا الا بلاغا
من الله ورسالاته ، ومن يعص الله ورسوله ، فان له نار جهنم خالدين
فيها أبدا » أى من يعص الله فى تبليغ رسالاته وأداء وحيه فانه له
نار جهنم خالدين فيها أبدا ، فهذا الوعيد انما هو على ترك
التبليغ ، ولا شك أن ترك التبليغ عن الله أعظم الذنوب ، والعقوبة
المرتبة على أعظم الذنوب لا يجوز أن تكون مرتبة على جميعها .

الآية بما يدل على عدم أبدية النار بدليل الاستثناء فيها ، ورأى أن هذا الاستثناء يدل على أن عذابهم منقطع خصوصاً وأنه عقبه بقوله تعالى : (إن ربك فعال لما يريد) ، فدل ذلك على أنه يريد أن يفعل بهم فعلاً لم يجربنا به ، ولولا أن الأدلة القطعية تدل على أن الجنة أبدية لا تنقضي ، وأن نعيمها لا يزول لسكان حكم الاستثناءين واحداً ، ولسكن الله سبحانه فرق بين أهل الجنة والنار ، فبين أن نعيم أهل الجنة غير مقطوع (١) .

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٣ وشفاء العليل ص ٢٦٢) .
ويمكن رد هذا الدليل أيضاً : بأن الآية كما تدل على أبدية الجنة تدل على أبدية النار . إذ أن قوله تعالى : (خالدين فيها مادامت السموات والأرض) كناية عن التأييد ، وقد فسرت هذه الآية هذه الكناية بالآيات التى صرحت بلفظ الأبدية ، وهذه الكناية الدالة على التأييد أمر شائع فى لسان العرب ، كقولهم لا أكلمك ما طلع نجم ، أو ما دام فى البحر ماء . يريدون بذلك الامتناع عن الكلام أبداً ، فجاء القرآن بناء على منهجهم هذا ، ومسايراً لتعابيرهم ، وليس المراد تعليق قرارهم فيها بدوام السموات والأرض ، فان النصوص القاطعة دالة على تأييد قرارهم فيها .

(تفسير أبى السعود ج ٣ ص ٤٥ طبع محمد عبد اللطيف) .
وقوله (الا ما شاء ربك) أى الا ما شاء ربك أن يزيدهم من العذاب ، أو الا فى زمان مشيئته تعالى لعدم قرارهم فيها ، وهذا مستحيل بحكم النصوص القاطعة الدالة على أنه لا انتهاء لمدة قرارهم فيها . وقوله : « ان ربك فعال لما يريد » معناه : أنه فى =

٣ — وفرق بينهما ثالثاً بأن الجنة من موجب رحمته تعالى ورضاه عن مخلوقاته ، والنار من موجبات غضبه وسخطه ، ورحمته تعالى تغلب غضبه وتسبقه ، كما جاء في الحديث الشريف عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : (لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده موضوع على العرش إن رحمتي تغلب غضبي) . وإذا كان رضاه قد سبق غضبه ، وأنه يغلبه ، كانت التسوية بين ما هو من موجب رضاه : (وهو أبدية الجنة) وما هو من موجب غضبه : (وهو أبدية النار) متممعا ، فكان ذلك دليلاً على أن الجنة باقية وأن النار فانية (١) .

تخليدهم في النار بحيث يستحيل وقوع خلافه فعال بموجب ارادته .
 قاض بمقتضى مشيئته الجارية على سنن حكمه .
 (تفسير أبي السعود ج ٣ ص ٤٦) .
 بل ان هذه الآية تناسب الوعيد وزيادة العذاب دون الانقطاع حيث انه تعالى يفعل بارادته ، وهو المتصرف في خلقه كيف يشاء ؟!
 (١) (حادى الأرواح ص ٢٦٤) ويمكن رد هذا الدليل أيضا بأن كون رحمة الله تغلب غضبه انما هو فيما عدا الكفر والشرك ، فان الله سبحانه وتعالى قد أوعده العصاة بأنه سيعذبهم العذاب الشديد على ما فعلوه ، ولكنه مع ذلك أخبر بأنه يجوز أن يغفر لهم ذنوبهم ، كل ذلك فيما عدا الكفر والشرك ، قال تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .
 فقد بين الله تعالى في هذه الآية أن الشرك غير مغفور لاهله فلم تغلب رحمته غضبه هنا . كما يدعى ابن القيم .

بهذه الفروق وغيرها يفرق «ابن القيم» بين أبدية الجنة والنار،
فإذا فنيت النار ، فأين أين يذهب أهلها ؟ والذي يشتم من كلام
«ابن القيم» في هذه المسألة أنه بعد فناء النار يذهب أهلها إلى الجنة،
فإن الله سبحانه رؤوف رحيم بمبادءه، فيعذب العباد بمقدار ذنوبهم
ثم يذهبون إلى الجنة، ولأن النار إنما خلقت للتطهير، فإذا تطهروا
من الذنوب والآثام ، رجعوا إلى ما كانوا عليه من الفطرة التي
خلقوا عليها ، وهي الخنيفة السمحة ، فطرتهم الأولى ، فطرة
الله التي فطر الناس عليها ، والتي كان الشرك والكفر عارضا لها ،
والأمر العارض يجوز زواله ، فإذا زال لم يبق لهم إلا النعم (١) .
ويستدل «ابن القيم» أيضا بما روى عن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه أنه قال :

(لو لبث أهل النار في النار كقدر رمل طالج لكان لهم
على ذلك يوم يخرجون فيه) .

(١) (حادي الأرواح ص ٢٦٤) ويمكن رد ذلك بأن نفوسهم
خبيثة بطبعها ، وهذا الحبث صادر ذاتيا لهم ، بحيث لا يتحولون عنه
بحال : قال تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » . وقال جل
شأنه : « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل
سبيلا » . فبين سبحانه أن ضلالهم وعماهم عن الهدى دائم لهم
لا يزول ، حتى مع معاينة الحقائق التي أخبر بها الرسل ، وإذا
كان العمى والضلال لا يفارقهم كان موجه كذلك .

قال « ابن القيم » : ولا ريب أن من روى هذا الحديث عن
عمر ونقله عنه إنما أراد بذلك جنس أهل النار الذين هم أهلها ، فأما قوم
أصيبوا بذنوبهم فقد علم هؤلاء وغيرهم أنهم يخرجون منها ، وأنهم
لا يلبثون فيها قدر رمل عالج ولا قريباً منه ، فدل ذلك على أن أهل
النار يخرجون منها ^(١) .

ورأى في هذا الأثر — إن صح — أن هذا الكلام من سيدنا
عمر رضي الله عنه ، إنما قاله على سبيل الاستبعاد ، فهو يرى أنهم
مخلدون في النار أبداً ، وأنهم لا يخرجون منها قط ، وإنما قال :
إن هؤلاء الكفار لو كانوا يمكثون في النار مقدار هذا الرمل
الكثير لكان لهم يوم يخرجون فيه ، ولكن الأمر ليس كذلك
بل هم مخلدون فيها أبداً .

ويدل على أن هذا الفهم ، هو مراد سيدنا عمر رضي الله عنه
ما رواه « ابن رجب » الحنبلي تلميذ « ابن القيم » في كتابه :
« التخويف من النار » حيث قال ما نصه :

(وروى ابن أبي الدنيا بإسناده عن هشام بن حسان قال :
مر عمر بن الخطاب بسكتيب من رمل فبكى ، فقيل له : ما يبكيك

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥٥) .

يا أمير المؤمنين ؟ قال ذكرت أهل النار ، فلو كانوا يخلدون في النار بعدد الرمل كان لهم أمد يعدون إليه أعناقهم ، ولكنه الخلود ابداً^(١))

فهذه الرواية توضح لنا الرواية الأولى ، وتبين مراد سيدنا عمر رضي الله عنه منها — إن صححت — وأنه يرى خلود الكفار ابداً ، ويستبعد خروجهم من النار .

وقال البغوي بعد أن روى مثل هذه الرواية عن ابن مسعود وأبي هريرة وهي : (ليأتين على جهنم زمان وليس فيها أحد ، وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً) ، والتي يستدل بها «ابن القيم» على فناء النار ، وخروج أهلها منها .

قال البغوي : إن معنى هذه الرواية عند أهل السنة — إن ثبتت — أنه لا يبقى فيها أحد من أهل الإيمان^(٢) .

* * *

٢ — ونحن إذا ما أردنا أن نبين مقدار صلة رأى «ابن القيم» في هذه المسألة برأى من سبقه فيها ، يجب علينا أن نبين الآراء الواردة فيها — كما هي الطريقة التي اتبعناها — ثم نقارنها برأيه لنرى انتخابه فيها ، أو ابتكاره .

(١) (التخويف من النار لابن رجب ص ١٢١ طبع ١٣٥٧هـ)

(٢) (حادي الأرواح ص ٢٥٨) .

والأقوال المشهورة في هذه المسألة ثلاثة :

(أ) قول « جهنم بن صفوان » وأتباعه، وهو : أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وأنهما تفتيان ، لأنهما حادثان ، وكل حادث يستحيل بقاءه ، لأنه يرى امتناع وجود مالا يتناهى من الحوادث ، فكما أنه يمتنع وجود مالا يتناهى من الحوادث في الماضي ، يمتنع وجود مالا يتناهى في المستقبل ، فدوام الفعل ممتنع عنده على الرب تعالى في المستقبل ، كما هو ممتنع عليه في الماضي .

وفي ذلك يقول « الشهرستاني » ما نصه :

(ومنها — أي من الأشياء التي انفرد بها جهنم عن المعتزلة —

قوله :

إن حركات أهل الخلد ينقطع ، والجنة والنار يفتيان بعد دخول أهلها فيهما ، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بجحيمها ، إذ لا يتصور حركات لا تنتهى آخرأ كما لا يتصور حركات لا تنتهى أولاً (١) .

وقد ذكر « ابن القيم » هذا الرأي ورد عليه ، وقال إنه قول مبتدع ، وليس للجهمية فيه سلف قط من الصحابة ، ولا من التابعين ،

(١) (الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١١١ طبع

الخانجي) .

ولا أحد من أئمة المسلمين ، وقد كفرهم أهل الإسلام بسببه ، وصاحوا بهم من أقطار الأرض ، واستدل على ذلك بقول عبد الله ابن الإمام أحمد عن خارجة بن مصعب أنه قال : كفرت الجهمية بثلاث آيات من كتاب الله تعالى ، يقول الله تعالى : ﴿ أَكَلَهَا دَاثِمٌ وظلها ﴾ وهم يقولون لا يدوم ، ويقول تعالى : ﴿ إِنْ هَذَا رِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ ﴾ ، وهم يقولون ينفد ، ويقول تعالى : ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ (١) .

(ب) القول الثاني — قول جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ، وهو : أن الجنة والنار حادثتان ، وأنهما لا يفتيان ولا يفتيان أهلها ، بل هما دائمتان أبداً ، وإن اختلفت المعتزلة مع الأشاعرة في وجودهما الآن ، فقالت الأشاعرة وبعض المعتزلة : إنهما موجودتان الآن وأن الجنة أعدت للمعتقين ، وأهدت النار للكافرين .

وقال أكثر المعتزلة : إنهما لا يوجدان الآن ، وإنما يوجدان بعد ذلك في الآخرة عند الجزاء .

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥١ . والورقة الأولى من رسالة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٨٩٩ علم الكلام في الرد على من قال بقاء الجنة والنار . وهذه الرسالة لم يعلم مؤلفها . ويظهر أنها من مؤلفات « ابن تيمية ») .

واستدلوا على الأبدية وعدم الفناء بالآيات القرآنية التي تدل على ذلك والتي صرحت بلفظ التأييد (١) .

(ج) القول الثالث — قول جماعة خارجة عن الملة الإسلامية : وهؤلاء يقولون بفناء النار ، لأن القوة الجسمانية متناهية ، فلا بد من فنائها ، ولأن دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن حكم العقل (٢) .

ونحن إذا استبعدنا القول الأخير ؛ لأنه رأى غير إسلامي على ما يقوله صاحب المواقف والسعد في شرح المقاصد ، فيكون غير داخل في بحثنا — إذا استبعدنا هذا القول ، رأينا « ابن القيم » على ما فهمه العلماء من كلامه من القول بفناء النار ، قد مزج ولفق بين مذهبي الأشاعرة والجهمية ، إذ رأى أن الجنة والنار موجودتان الآن ، وهو رأى الجهمية والأشاعرة معاً ، ورأى أن الجنة باقية

(١) (راجع شرح المواقف ج ٨ ص ٣٠١ ، ص ٣٠٧) .

(٢) (شرح المواقف ج ٨ ص ٣٠٧ . وشرح المقاصد ج ٢

ص ٢٢٨) .

ويمكن الرد على هؤلاء بأن دوام الإحراق مع بقاء الحياة ممكن ، وليس خروجاً عن حكم العقل ، فإن الله سبحانه قادر على أن يخلق فيه الحياة أبداً ، أو يخلق فيه قوة لا يخرب معها بنيته مع كونه متأذياً بالنار ، كما خلقها في حيوان يقال له « السمندر » .
فهذا الحيوان مأواه النار ، وإن كان لا يتأذى بها .

— ٣١٢ —

وأن النار فانية وهو تلفيق ومزج بين مذهبي الأشاعرة والجهمية ،
فقد أخذ برأى الأشاعرة في وجود الجنة الآن وأبديتها ، وبرأى
الجهمية في وجود النار الآن وفنائها بعد ذلك .

وغاية ما هنالك من فرق بين رأيه ورأى الجهمية في فناء النار
أن الجهمية قالت بفناء النار لامتناع وجود مالا يتناهى من الحوادث
في المستقبل ، كما تقدم ذكر ذلك ، وأما « ابن القيم » فقد قال :
بفناء النار للأدلة التي تقدم ذكرها ، ولم يقنع بدليل الجهمية ،
لأنه قد جاوز وجود مالا يتناهى من الحوادث في المستقبل — كما
هو رأى جمهور المتكلمين — وإلا لا تطبق ذلك على الجنة أيضاً
فتفنى لامتناع حوادث لانهاية لها .

* * *

قدمنا أن رأى الظاهر « لابن القيم » هو القول بفناء النار ،
وهو القول القدى فهمه العلماء عنه ، ويفهمه من يقرأ كتابيه :
(حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ، وشفاء العليل في مسائل
القضاء والقدر والحكمة والتعليل) ، وأكثر من هذا يفهمون من
نصوص الكتابين ، أنه يقول بذهاب أهل النار إلى الجنة .

هكذا يفهم من يقرأ كتب « ابن القيم » ، وقد فهم هذا
الفهم الشيخ « تقي الدين السبكي » في كتابه (الاعتبار ببقاء الجنة

والنار) ، كما فهم هذا الفهم أيضاً للمستشرق «جولد زيهر» في دائرة المعارف الإسلامية ، عند كلامه عن «ابن القيم» فقال : إن ابن القيم قال بفناء النار ، وأنه اتبع في ذلك شيخه «ابن تيمية»^(١). ولكني رأيت في كتب «ابن القيم» ومؤلفاته ما يناقض هذا الحكم ، مما دعاني إلى التريث قليلاً في هذا الأمر ، فلقد عثرت على نصوص في كتب «ابن القيم» تنفي القول بفناء النار ، ونصوص أخرى تدل على امتناع دخول الكافرين الجنة .

١ — فمن النصوص التي تدل على عدم فناء النار في نظر «ابن القيم» أنه قال في كتابه : «الوابل الصيب من الكلم الطيب» مانعه : (ولما كان الناس على ثلاث طبقات : طيب لا يشوبه خبث ، وخبث لا طيب فيه ، وآخرون فيهم طيب وخبث ، كانت دورهم ثلاثة : دار الطيب المحض ، ودار الخبث المحض ، وهاتان الداران لا تقنيان ، ودار لمن معه خبث وطيب ، وهي الدار التي تقنى ، وهي دار العصاة ، فإنه لا يبقى في جهنم من عصاة الموحدين أحد ، فإنهم إذا عذبوا بقدر جزائهم أخرجوا من النار وأدخلوا الجنة ، ولا يبقى إلا دار الطيب المحض ودار الخبث المحض)^(٢).

-
- (١) (المجلد الأول من دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٦٨)
 (٢) (الوابل الصيب من الكلم الطيب ص ٢٧ طبع منير)

فهذا نص صريح من «ابن القيم» على أن دار الخبث المحض لا تقضى ، وهى النار قطعاً ، فثبت بذلك أن النار باقية وغير فانية فى نظره .

٢ — يدعى «ابن القيم» أنه يتبع مذهب السلف وأهل السنة ، وهو فى كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية» يقرر عقيدة أهل السنة والجماعة ، ويرى أن الأمة قد اجتمعت عليها ، وأن خلافها بدعة وضلالة ، وفى ضمن هذه العقيدة يقول مانعه :

(وأن الجنة والنار داران قد خلقتا ، أعدت الجنة للمؤمنين ، والنار للكافرين الجاحدين ، ولا يفنيان) (١) .

فهذا نص صريح من كتب ابن القيم يدل بوضوح على أن السلف كانوا يقولون بعدم فناء النار وهو المذهب الذى يتبعه .

٣ — ينقل «ابن القيم» عن «حرب» صاحب الإمام أحمد ابن حنبل جملة عقيدة أهل السنة والجماعة ، التى اجتمعوا عليها إلى يومه ، وفيها هذا النص الآتى :

(ويخرج قوم من النار بعد ما دخلوها ، ولبثوا فيها ما شاء الله ، ثم يخرجهم من النار ، وقوم يخلدون فيها أبداً ، وهم أهل

(١) (اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٥٢ طبع منير) .

الشرك والتكذيب والجهود والكفر بالله عز وجل ، ويذبح الموت يوم القيامة ، وقد خلقت الجنة وما فيها وخلقت النار وما فيها ، خلقهما الله عز وجل وخلق الخلق لهما ، ولا يفنيان ، ولا يفنى ما فيهما أبداً ، فإذا احتج مبتدع أو زنديق بقول الله عز وجل : « كل شيء هالك إلا وجهه » ، وبنحو ذلك من مثابه القرآن ، قيل له : كل شيء مما كتب الله عليه الفناء هالك ، والجنة والنار خلقهما الله للبقاء لا للفناء ولا للهلاك ، وهما من الآخرة لا من الدنيا (١) .

وهل هناك نص أصرح من هذه النصوص في أن عقيدة السلف وإجماعهم على أن النار لا تنفنى ؟ وأنها باقية أبداً لا تزول ؟ لأنها مما لم يكتب عليها الفناء ، وكون « ابن القيم » ينقل هذه النصوص ، ولا يعرج عليها بالنقد كما هي مادته ، دليل على أنه يرتضيها ، ويؤيد القول بها .

وهذه النصوص دليل أيضاً على أنه لم يقل أحد من الصحابة ولا من التابعين بفناء النار ، حيث إن الإجماع على بقائها حتى عصر « أحمد بن حنبل » فيكون القول بفنائها من البدع .

وقد قال « ابن القيم » عن مذهب « جهم بن صفوان » في فناء الجنة والنار إنه قول مبتدع ، لم يقله أحد من الصحابة ولا من التابعين .

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥٦ مطبعة الأنوار) .

وفى ذلك يقول مانصه :

(والمقصود أن القول بفناء الجنة والنار قول مبتدع ، لم يقله أحد من الصحابة ولا من التابعين ، ولا أحد من أئمة المسلمين ، والذين قالوه إنما تلقوه عن قياس فاسد ، كما اشتبه أصله على كثير من الناس فاعتقدوه حقاً) (١) .

ومن النصوص الدالة على أن أهل النار لا يدخلون الجنة قول ابن القيم في كتابه « حادى الأرواح » ما يأتي :

١ — يرد « ابن القيم » على اليهود في قولهم : لن تمسنا النار إلا أياما معدودات ، ثم نخرج منها إلى الجنة ، بقوله :

(وقد دل القرآن والسنة وإجماع الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام على فساده ، قال تعالى : (وما هم بخارجين من النار) ، وقال : (وما هم منها بمخرجين) (٢) وقال تعالى : (كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها) ، وقال تعالى : (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط) .

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥٣ ، والورقة الثانية من الرسالة المخطوطة السابقة) .

(٢) آية المسائدة : (وما هم بمخرجين منها ولهم عذاب مقيم) .

ثم عقب على ذلك بقوله (فهذا أبلغ ما يكون من الإخبار عن استحالة دخولهم الجنة) (١) .

٢ - يروى « ابن القيم » هذه الأحاديث الصحيحة في كتابه فيقول : روى أبو هريرة في الصحيحين : (أنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة) وروى أيضاً أن رسول الله ﷺ أمر عمر ابن الخطاب يوم حنين بقوله : (يا ابن الخطاب : اذهب فناد في الناس أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون ، قال : فخرجت فناديت أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون) (٢) .

فهذه نصوص صريحة وواضحة من كتب « ابن القيم » نفسها شاهدة وناطقة بأنه لم يقل بفناء النار - كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء - ولم يقل بدخول غير المؤمنين الجنة ، بدليل أنه قد رد على اليهود في دعواهم ، أنه لن تمسهم النار إلا أياما معدودات ، وقوله في الرد عليهم : إن هذه الآيات أبلغ ما يكون في استحالة دخولهم الجنة ، وبدليل الأحاديث التي رواها وصححها في كتبه من أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون .

ولقد اضطررتني هذه النصوص ، ورأيه السابق الذي يفهم من ظاهر كلامه ، من القول بفناء النار وذهاب أهلها إلى الجنة ، أن

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥٥) .

(٢) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٨٨) .

أبحث وأتقّب عن : أ كان « ابن القيم » متناقضا في رأيه في هذه المسألة ؟ أم أن العلماء والساكنين لم يفهموا رأيه الحقيقي ؟ وهو أن النار باقية .

والواقع أنه لم يشر أحد إلى هذه المسألة ، ولم يتنبه كاتب - فيما أعلم - إلى هذه النصوص التي ذكرتها .

ولكنه بعد البحث والتنقيب ومراجعة مؤلفات « ابن القيم » وقراءتها المرة بعد المرة ، جزمنا بأن القول بفناء النار ليس رأيا له وإنما هو رأى لبعض المذاهب التي ذهبت إلى القول بفناء النار .

وقد نقل هذا القول « ابن تيمية » عن أبي هريرة ومروان بن مسعود وابن سبيد وغيرهم^(١) .

ومن الأدلة على أن القول بفناء النار ليس رأيا له ، وأن الفروق التي ذكرها في كتبه إنما هي أدلة وفروق بين أبدية الجنة والنار لبعض العلماء الذين ذهبوا إلى هذا الرأي ، قوله في كتابه : (حادى الأرواح) في نفس هذا الموضوع ما نصه :

(الصحيح أن العقل دل على المعاد والثواب والعقاب إجمالا ، وأما تفصيله فلم يعلم إلا بالسمع ، وقد دل السمع دلالة قطعية على

(١) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٢٥٥ ، .

دوام ثواب المطيعين ، وأما عقاب العصاة ، فقد دل السمع دلالة قاطعة على انقطاعه في حق الموحدين ، وأما دوامه وانقطاعه في حق الكفار فهذا معترك النزاع فمن كان السمع في جانبه فهو أسعد بالصواب (١) .

ثم قال حكاية عن القائلين ببقاء النار : ونحن نذكر الفرق بين دوام الجنة والنار شرعاً وعقلاً من وجوه وبعد أن انتهى من ذكر هذه الوجوه قال ما نصه :

(فهذا نهاية أقدام الفريقين (٢) في هذه المسألة ، ولعلك لا تغفره في غير هذا الكتاب ، فإن قيل : فإلى أين انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن التي هي أكبر من الدنيا بأضعاف مضاعفة ؟ قيل إلى قوله تعالى : (إن ربك فعال لما يريد) ، وإلى هنا انتهى قدم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيها ، حيث ذكر دخول أهل الجنة الجنة . وأهل النار النار ، وما يلقاه هؤلاء وهؤلاء ، وقال : ثم يفعل الله بعد ذلك ما يشاء (٣) .

فها أنت ذا ترى من هذا النص ، أن ما ذكره « ابن القيم » من الفروق بين أبدية الجنة والنار ليس رأيه ، وإنما هو رأى الغير ،

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٣) .

(٢) الفريق القائل ببقاء النار ، والفريق القائل بفنائها .

(٣) (حادى الأرواح ص ٢٧٩) .

إذ هو نهاية أقدام الفريقين في هذه المسألة كما يقول « ابن القيم » ،
أما هو في هذا النص ، فلم يحكم لا بالبقاء ولا بالقضاء صراحة ، بل
قال كما قال الإمام علي بن أبي طالب : يفعل الله ما يشاء .

ولكننا إذا ضممنا هذا النص لنصه السابق الذي نقلناه عنه
من كتابه : « الوابل الصيب » علمنا أن القول بقضاء النار ليس
رأيه ، والقول ببقائها هو القول الراجح والصحيح ، بل هو قول
« ابن القيم » الصريح .

ومن هنا يكون رأي « ابن القيم » في الجنة والنار وأبديتهما
أشعرياً محضاً ، إذ أنه يرى — كما تقدم القول — أنهما مخلوقتان
وموجودتان الآن ، وأنهما باقيتان أبداً لا يفنيان ، وهذا رأي
الأشاعرة كما هو مذهب السلف فيها أيضاً .

الخاتمة

وبعد فهذا هو « ابن القيم » قد عرضنا لك صوراً متعددة ، من آرائه الاعتقادية ، ومسائله الفلسفية ، وقد رأينا في عرضنا لهذه الصور ، وتلك المسائل ، أنه لم ينتم لمذهب معين من المذاهب الإسلامية السابقة عليه ، بل إنه قد أخذ منها جميعاً ، واستفاد من آرائها ، وأنه قد اختار من هذه المذاهب واتخذ منها ما قام الدليل على تأييده في نظره ، وقد اجتهد غاية جهده في ترجيح الرأي الذي ذهب إليه ، وعضده بالدليل ، ولم يأخذ برأي الغير حجة مسلمة .

فهو مثلاً في استدلاله على وجود الله تعالى ، قد وجدناه متبهماً دليل الفرع القطري ، وأنه سلك في استدلاله طريق القرآن الكريم ، وساق على ذلك كثيراً من الآيات الكونية ، وبين الحكمة في خلقها ، ووضح دلالتها على وجود الله تعالى ، وقد ذكرنا أن ذلك للمنهج الذي سلكه « ابن القيم » قد نهجه من قبله أوائل المعتزلة كالجاحظ في كتابه : (الدلائل والاعتبار) ، وضربت لذلك كثيراً من الأمثلة التي تبين كيف اتبع طريقته في الاستدلال ومنهجه فيه ، وبينت أيضاً أن هذا المنهج قد سلكه الفيلسوف « ابن رشد » من قبله في كتابه : (الكشف عن مناهج الأدلة) .

وفى مشكلة الصفات وجدناه قد لفق بين مذهبي الأشاعرة والكرامية فى الصفات ، بعد تعديل مذهب الكرامية على يد محمد بن الهيصم ، أحد أتباع « محمد بن كرام » ، وأن مذهبه فيها هو مذهب المتقدمين من الأشاعرة .

وفى مسألة وجود الشر فى العالم ، وحكمة وجوده فيه ، رأيناه قد سلك مذهب الفلاسفة فى أن الشر الموجود فى هذا العالم شر مارض ، غير مقصود لذاته تعالى ، فإن الله تعالى خير محض ، ولا يفعل إلا خيراً .

وفى مسألة الحسن والقبح وجدناه قد اتبع مذهب الماتوريدية فى أن الحسن والقبح عقليان ، وأن التكليف لا يكون إلا بعد البعثة .

وفى النفس الإنسانية قد رأيناه فى أكثر المواضع التى تعرضنا لها متبعاً لجمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة فى أن النفس جسم لطيف حى سار فى البدن مريان ماء الورد فى الورد ، وأنها حادثة .

وفى مسألة المعاد كان متبعاً أيضاً لمذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة فى أن المعاد جسمانى فقط ؛ إذ أن النفس عنده جسم — كما تقدم بيان ذلك — ورأى أن الإعادة عن تفريق ،

متبعاً في ذلك بعض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ، ومخالفاً البعض الآخر الذي ذهب إلى أن الإعادة عن عدم محض .
وأما في مسألة أبدية الجنة والنار ، فقد كان في رأيه الذي اشتهر عنه من القول بقضاء النار ملفقاً بين مذهب جهنم في وجود النار الآن وفنائها بعد ذلك ، ومذهب الأشاعرة في وجود الجنة الآن وأبديتها ، وفي رأيه الذي اعتمدناه ورجحناه كان أشعرياً محضاً حيث ذهب إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وأنهما أبديتان لا يفنيان .

وبهذا كان «ابن القيم» منتخباً في أرائه الكلامية والفكرية، ولم يكن في ذلك متبعاً لمدرسة معينة ، ولا منتصباً إلى مذهب خاص .
ولكن ما قيمة هذا المنهج الذي سلكه ابن القيم في بحثه ؟
ما قيمة عملية الانتخاب والاختيار التي قام بها ابن القيم ؟
الحق أن هذا المنهج الذي سلكه «ابن القيم» في بحثه وتأليفه ، وهذا المذهب الاختياري الذي اتبعه منهج قويم وسليم ، وعمل جديد قام به «ابن القيم» في عصره ، وهو عمل له قيمته وتقديره فقد كان — كما قدمنا — يسرد جميع الآراء الواردة في المسألة التي يتعرض لها ، ثم يناقشها ، ويختار من بينها الراجح في نظره الذي عضده الدليل ، أو يوفق بين عنصرى مذهبين مختلفين . وهذا عمل قويم ، ومنهج سليم .

ونحن وإن كنا لا ندعى أن « ابن القيم » هو أول من نهج هذا المنهج (منهج الاختيار) في الإسلام ، ولا أنه قد نجح في جميع آرائه كلها التي اختارها ، وإنما نقول : إن الاختيار في أساسه عمل عقلي جديد ، ومنهج متميز في ذلك العصر الذي وجد فيه « ابن القيم » ، ذلك العصر الذي كثرت فيه الفرق المختلفة والمذاهب المتباينة .

وهذا المنهج الذي نهجه ابن القيم منهج سليم في أساسه ، وإن كان لم ينجح في بعض المسائل التي اختارها ورجحها ، ولم يوفق للوصول إلى الحق فيها ، فإنه إنسان غير معصوم من الخطأ ، وإنما هو عرضة للخطأ والصواب .

ولكنه يكفيه فخراً أنه رسم لنا هذا الطريق ، وبين لنا هذا المنهج ، لتسير على ضوئه ، وترسم خطاه ، ونطبقه على آراء العلماء عامة ، وعلى ما ذهب إليه أيضاً ، فنمتحن آراءه التي ذهب إليها ونختبرها ، كما امتحن هو آراء السابقين عليه ، وتقبل من آرائه السليم الصحيح ، ونبحث عن الحق والصواب فيما لم يصل إلى الحق فيه .

وحبذا لو سرنا على هذا المنهج في بيان المذاهب الكلامية والآراء الفلسفية ، والتحقيق بينها ، وأخرجنا من بينها مذهباً خاصاً صحيحاً سليماً من الخطأ . تؤيده الأدلة العقلية ، ولا يتعارض

مع الأدلة النقلية . بل يكون موافقاً للشرع من جهة ، وللواقع من جهة أخرى . إننا لو قمنا بهذا العمل لحققنا أملاً كان يريد تحقيقه « ابن القيم » ، وهدفاً كان يقصد إليه .

أما « ابن القيم » فقد عمل وسعه ، وبحث على قدر طاقته ، واجتهد في رأيه ، والمجتهد عرضة للخطأ والصواب ، فإنه ليس من المعصومين ، وليس غير المعصوم ﷺ إلا ويؤخذ من كلامه ويترك ، كما أن المجتهد إن أصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر . ولا يعني أن أختتم هذا البحث إلا بقول « ابن القيم » نفسه في شيخ الإسلام الأنصاري صاحب منازل السائرين ، فقد نقده ابن القيم في بعض المواضع ، كما دافع عنه ومدحه في مواضع أخرى ، ولم تمنعه محبته له وميله إليه من نقده .

يقول « ابن القيم » ما نصه :

(شيخ الإسلام — أي الأنصاري — حبيب إلينا ، والحق أحب إلينا منه ، وكل من عدا المعصوم فأؤخذ من كلامه ومتركه ^(١)) .
ثم أخذ في نقد كلامه ومعارضته ، وبعد أن نقده نقداً صريحاً قال ما نصه :

(والله يشكر لشيخ الإسلام سعيه ، ويعلى درجته ، ويمجزه)

أفضل جزائه ويجمع بيننا وبينه في محل كرامته ، فلو وجد مريده
فسحة وسعة في ترك الاعتراض عليه لما فعل ، كيف وقد نفعه الله
بكلامه ، وجلس بين يديه مجلس التلميذ من أستاذه ، وهو أحد من
كان على يديه فتحه يقطعة ومناماً ، وهذا غاية جهد المقل في هذا
الموضع ، فمن كان عنده فضل علم فليجد به ، وإلا فليعذر ، ولا يبادر
بالإنكار ، فكم بين الهدهد ونبي الله سليمان^ع وهو يقول له : (أخطت
بما لم تحط به) . وليس شيخ الإسلام بأعلم من نبي الله سليمان ،
وليس المعارض عليه بأجهل من هدهد ، والله المستعان (١) .

وكذلك كان موقفي من « ابن القيم » فعلى أني استفدت منه
استفادة علمية ودينية معاً ، ومع أني جلست منه مجلس التلميذ من
أستاذه ، فلم يمنعني ذلك من نقده في بعض المواضع ؛ إذ أنه مع
حبنا له فالحق أحب إلينا منه .

جعل الله عملنا خالصاً لوجهه الكريم ، وتقبله منا بالأجر
الجزيل ، إنه سبحانه على كل شيء قدير .

تم بحمد الله

(١) (مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٧) .

المراجع

مرتبة حسب الحروف الأبجدية

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
	(أ)	
١	اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية	ابن القيم
٢	الاختلاف في اللفظ	ابن قتيبة
٣	الأدب العربي وتاريخه	الأستاذ محمود مصطفى
٤	الأربعين في أصول الدين	الفخر الرازي
٥	أساس التقديس	» »
٦	الأسماء والصفات	الحافظ البيهقي
٧	إعلام اللوqمين عن رب العالمين	ابن القيم
٨	إغائة اللفهان في مصائد الشيطان	» »
٩	الاقتصاد في الاعتقاد	الغزالي
	(ب)	
١٠	البداية والنهاية	الحافظ ابن كثير
١١	بغية الوعاة	السيوطي

اسم المؤلف	اسم الكتاب	العدد
	(ت)	
ابن إلياس	تاريخ مصر	١٢
يوسف كرم	تاريخ الفلسفة اليونانية	١٣
تعريب الدكتور أبو ريدة	تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور	١٤
أحمد عبده خير الدين وزميله	تاريخ الفلسفة	١٥
ابن القيم	التبيان في أقسام القرآن	١٦
» »	تفسير المعوذتين	١٧
» »	تفسير سورة الفاتحة	١٨
الزخشرى	تفسير الكشاف	١٩
ابن رجب الحنبلى	التخويف من النار	٢٠
أبو السعود	تفسير القرآن الكريم	٢١
الاسفرايينى	التبصير في الدين	٢٢
الشيخ مصطفى عبد الرزاق	تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية	٢٣
الغزالى	تهافت الفلاسفة	٢٤
	(ج)	
الآلوسى	جلاء العينين في محاکمة الأحمدين	٢٥
القرطبي	الجامع لأحكام القرآن	٢٦

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
٢٧	الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي	الدكتور محمد البهي
٢٨	الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (ح)	ابن القيم
٢٩	حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح	ابن القيم
٣٠	حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة (خ)	السيوطي
٣١	المخطط المقرئية (د)	المقرئ
٣٢	دائرة المعارف الإسلامية	جماعة المستشرقين
٣٣	الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة	ابن حجر العسقلاني
٣٤	دروس في تاريخ الفلسفة	الدكتور إبراهيم مذكور وزميله
٣٥	دفع شبهة التشبيه	ابن الجوزي
٣٦	الدلائل والاعتبار	الجاحظ

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
	(ر)	
٣٧	رسالة التوحيد	الأستاذ الإمام محمد عبده
٣٨	كتاب الروح	ابن القيم
٣٩	تفسير روح المعاني	الألوسي
	(س ، ش)	
٤٠	السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل	تقي الدين السبكي
٤١	شذرات الذهب	ابن العماد
٤٢	شرح العقائد النسفية	السعد
٤٣	شرح المواقف	السيد الشريف الجرجاني
٤٤	شرح المقاصد	سعد الدين التفتازاني
٤٥	شفاء العليل	ابن القيم
٤٦	شرح العقيدة الطحاوية	ابن أبي العز
	(ط)	
٤٧	طبقات الحنابلة	ابن رجب الحنبلي
٤٨	طبقات الأمم	القاضي صاعد الأندلسي
٤٩	طريق المجرتين وباب السعادتين	ابن القيم

العدد	اسم الكتاب	اسم الكتاب
	(ع)	
٥٠	عقيدة السلف	أبو عثمان الصابوني
	(ف)	
٥١	الفلسفة الاغريقية	الدكتور محمد غلاب
٥٢	الفرق بين الفرق	البغدادي
٥٣	الفرق الإسلامية	محمود البشبيشي
٥٤	الفصل في الملل والأهواء والمحل	ابن حزم
٥٥	الفوز الأصغر	ابن مسكويه
٥٦	الفوائد	ابن القيم
٥٧	فيلسوف العرب والمعلم الثاني	الشيخ مصطفى عبد الرازق
	(ك)	
٥٨	الكافية في الانتصار للفرقة الناجية	ابن القيم
٥٩	كشف الظنون عن أسامي	حاجي خليفة
	الكتب والفنون	
٦٠	الكشف عن مناهج الأدلة	ابن رشد
٦١	كتاب التوضيح	صدر الشريعة

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
	(م)	
٦٢	محاضرات في الفلسفة	المستشرق سانتلانا
٦٣	مدارج السالكين	ابن القيم
٦٤	مدارك التنزيل وحقائق التأويل	النسفي
٦٥	مذكرة في الفلسفة الإسلامية	الدكتور محمد البهي
٦٦	» » » »	الدكتور محمد غلاب
٦٧	مختصر الصواعق المرسلة	محمد الموصلی
٦٨	تفسير مفاتيح الغيب	الفخر الرازي
٦٩	مفتاح دار السعادة	ابن القيم
٧٠	مقدمة ابن خلدون	ابن خلدون
٧١	معارج القدس في مدارج	الغزالي
	معرفة النفس	
٧٢	المنقذ من الضلال	»
٧٣	مقالات الإسلاميين	الأشعري
٧٤	الملل والنحل	الشهرستاني
٧٥	معجم السكتب العربية	سركيس

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
٧٦	مذكرات التوحيد لكتبة أصول الدين	الشيخ محمود أبودقيقة
٧٧	المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي	ابن تغري بردى
٧٨	المواقف (ن)	عبد الدين الإيجي
٧٩	النجاة (و)	ابن سينا
٨٠	الوابل العيب من الكلم الطيب	ابن القيم

تصويب

الصفحة	السطر	الخطا	الصواب
٣٠	٨	الدكور	الدكتور
٣١	١٢	الأحكا	الأحكام
٤٠	١٢	بعد أمين	بعد أن أمين
٥٢	٢٣	البأى	البارى
٦٠	٧	التفتازانى	التفتازانى
٦٠	١٢	اتجاهين	اتجاهان
٦٣	٣٤	بينها	بينهما
٨٧	٢	الخيرية	الخيرية
٩٣	٧	بذلك على	بذلك، الرد على
٩٨	٢	الو	أولو
١٠٧	٩	قرنه	قرنه
١١٩	٢	في الاعتقادية	الاعتقادية
١٢٧	١٩	محل	محل
١٦٣	١	بمختص	بمختص
١٦٣	١٥	الهزيل	الهزيل
١٦٧	١٥	رائد	رائداً
١٧٥	١٠	أن أذهان	إلى أذهان
١٧٩	١٥	اذ	إذا
١٨٨	١٧	محاولات	محالات
١٩٥	٩	استدلا	استدلالات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٩٧	١٧	والخلق	والحق
١٩٩	٣	المتشابهات	المتشابهات
٢٠٢	٤	الله	الله
٢٠٨	١٦، ١٥	صلى	صفة
٢٢٩	١٦	مو	من
٢٣٣	٥	المرض	المرض
٢٣٣	١٧، ١٦	لمن لمن	لمن
٢٣٦	١	نفوا	نفوا
٢٣٦	١٧	بالمهني	بالمهني
٢٥١	٦	الملائكة	الملائكة
٢٥٣	١٢	لغاتها	بقائها
٢٥٥	٣	النفوس	أن النفوس
٢٥٩	١	المجرة	المجردة

فهرست الكتاب

الموضوع	الصفحة
* تقديم لفضيلة الدكتور محمد عبد الرحمن ييصار الأمين العام	
* لمجمع البحوث الإسلامية	٧
* مقدمة الكتاب	١١

الباب الأول

التعريف بابن القيم وعصره وموقفه من عقيدة السلف

الفصل الأول

* عصر ابن القيم	١٧
* الحالة السياسية	١٨
* الحالة الاجتماعية	٢٤
* الحالة العلمية	٢٨

الفصل الثاني

* ترجمة ابن القيم	٣٥
* اتصاله بابن تيمية	٤٠
* ثقافته ومؤلفاته	٤٢
* موقف العلماء منه	٥٠

الموضوع الصفحة

الفصل الثالث

- * طابع الانتخاب وأسبابه في التفكير الإسلامى . . . ٥٧
- * أدوار التفكير الإسلامى ٥٧
- * معنى الانتخاب ٦٥
- * أسباب الانتخاب في التفكير الإسلامى ٦٦

الفصل الرابع

- * ابن القيم ولماذا كان منتخبا ؟ ٧٣
- * كثرة الفرق والمذاهب في عصره ٧٣
- * انتشار مذهب الأشعرى ٧٥
- * نزوع ابن القيم الى الانتخاب ٧٨
- * مقارنة بينه وبين الغزالي ٨٣

الفصل الخامس

- * موقف ابن القيم من عقيد السلف ٨٩
- * آراء العلماء وفهمهم لعقيدة السلف ٩٤
- * ترجيح رأى الرازى وابن خلدون ١٠٣

الفصل السادس

- * منهج ابن القيم في التأليف والبحث ١٠٥
- * اعتماده على ظواهر الكتاب والسنة ١٠٥

الموضوع	الصفحة
* محابته التأويل والمجاز	١٠٦
* استدلاله بأحاديث ضعيفة	١١٠
* ذكره جميع المذاهب الواردة في المسألة التي يتعرض لها	
وأمثله لذلك	١١٢
* التطويل والتكرار في مؤلفاته	١١٥

الباب الثاني

آراء ابن القيم الاعتقادية

الفصل الأول

* استدلال ابن القيم على واجب الوجود لله	١٢١
* مناقشة ابن القيم للمعطل المنكر لوجود الله وماذا يقصد	
ابن القيم بالمعطل	١٢٦
* المناهج التي سلكها العلماء في الاستدلال على وجود الله	
قبل ابن القيم	١٤١
* مقارنة بين منهج ابن القيم والجاحظ من علماء المعتزلة	
وابن رشد	١٤٥

الفصل الثاني

* مشكلة الصفات وأدلة ابن القيم على إيجاب الصفات كلها	١٥٥
* آراء الفرق المختلفة في الصفات	١٦١

الموضوع	الصفحة
* الجهمية	١٦٢
* المعتزلة	١٦٣
* الفلاسفة	١٦٥
* الأشاعرة	١٦٧
* الكرامية	١٦٩

الفصل الثالث

* الصفات الحبرية والمراد بها ورأى ابن القيم فيها	١٧٣
* إيمانه بجميع الصفات التي ورد بها الشرع	١٧٥
* استدلال ابن القيم على الجهة والعلو	١٨٥
* مناقشة ابن القيم للجهمية والمعتزلة	١٩٠
* الرد على ابن القيم في ذلك ، واستدلالة على أن منهجه هو	
رأى المتكلمين الأخير	١٩٢
* آراء العلماء والفرق في الصفات الحبرية	٢٠١
* رأى المعتزلة والفلاسفة	٢٠١
* رأى المتأخرين من الأشاعرة	٢٠٢
* رأى المتكلمين	٢٠٢
* رأى متقدمي الأشاعرة	٢٠٥
* رأى الكرامية والحنابلة	٢٠٩

الفصل الرابع

- * حكمة وجود الشر في العالم ٢١٣
- * رأى ابن القيم في الشر وحكمة وجوده في العالم . . . ٢١٣
- * الشر طارض غير مقصود ٢٢٠
- * آراء الفرق في هذه المسألة ٢٢٣
- * الفلاسفة ٢٢٣
- * المعتزلة ٢٢٦
- * الأشاعرة ٢٢٩

الفصل الخامس

- * في الحسن والقبح ٢٣٣
- * معاني الحسن والقبح ٢٣٣
- * رأى ابن القيم في الحسن والقبح ٢٣٤
- * أدلته على أن الحسن والقبح عقليان ٢٣٨
- * أدلته على أن التكليف لا يكون إلا بعد البعثة ٢٤١
- * آراء الفرق في الحسن والقبح ٢٤٤
- * الأشاعرة ٢٤٥
- * المعتزلة ٢٤٥
- * الأحناف ومن تبعهم ٢٤٧
- * براعة ابن القيم في أرجاع معاني الحسن والقبح الثلاثة . . ٢٥٠
- * إلى بعضها ٢٥٠

الفصل السادس

- * في المعاد ٢٥٣
- * حقيقة النفس الإنسانية في رأى ابن القيم ٢٥٥
- * آراء العلماء في حقيقة النفس ٢٦٠
- * النفس قديمة أو حادثة ورأى ابن القيم في ذلك ٢٦٢
- * آراء العلماء في هذه المسألة ٢٦٥
- * النفس مخلوقة قبل الجسد أو بعده وآراء العلماء ٢٧١
- * النفس واحدة أم ثلاث وآراء العلماء في ذلك ٢٧٨
- * النفس والروح شيء واحد أم لا وآراء العلماء في ذلك ٢٨١
- * المعاد وآراء العلماء فيه ٢٨٨

الفصل السابع

- * أبدية الجند والنار ٢٩٩
- * الجنة والنار مخلوقتان وموجودتان الآن ٢٩٩
- * أدلة ابن القيم على أن الجنة أبدية لا تنفنى ٢٩٩
- * للفرزوق التي ذكرها بين أبدية الجنة والنار ومنافستها ٣٠٩
- * بأقوال العلماء في أبدية الجنة والنار ٣٠٨
- * الخاتمة ٣٢١
- * المراجع ٣٢٧
- * تصويب الأخطاء ٣٣٥

مطابع
الشركة المصرية للطباعة والنشر
بالقاهرة

مطابع
الشركة المصرية للطباعة والنشر
بالقاهرة